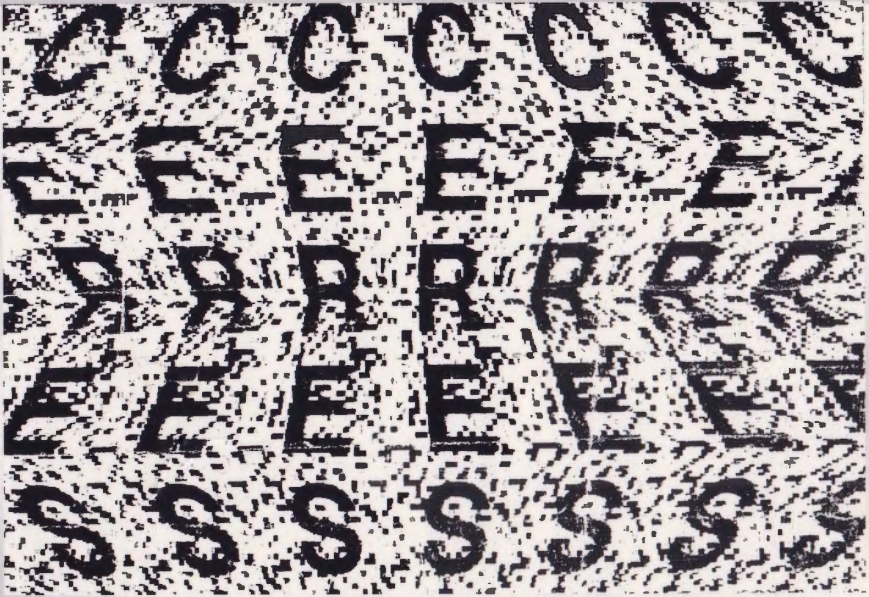


# GILLES DELEUZE'DE TOPLUM VE DENETİM

S.J. ARNOTT / E.W. HOLLAND / P. PATTON  
M. HARDT / J.L. BELLER / A. AKAY



# GILLES DELEUZE'DE TOPLUM VE DENETİM

S.J. ARNOTT / E.W. HOLLAND / P. PATTON  
M. HARDT / J.L. BELLER / A. AKAY

(...) Bu denemede ben, Karl Marx'ın *Kapital*'i 19. yüzyıl için ne idiye bundan sonra Sinema adıyla atıfta bulunulacak Deleuze'ün Sinema kitaplarının da 20. yüzyıl için o olabileceğini öne süreceğim.

(...) Filmler, izleyicileri makinalarında işe koyarak, gelecekteki gelişim için sabit yedekler olarak varolan psikososyal olanak dizileri üretirler. Her libidinal vektör, her cezbedici tavır, para sisteminin kısıtlamaları içerisinde üretilmiştir ve topladığı ilgiye bağlı olarak, gelecek cazibeler için bekleyen biçimler okyanusunda belirli özgül bir ağırlık edinir. İzleyiciler haz ve bir miktar zamanla ödüllendirilirler; ancak bu onların ilk olarak satın aldıkları metadır. Bir yaşam şekli, ilgi fabrikasına giden otobüsün ücretidir. Üretim, izleyici ve imge arasındaki işlem seviyesinde gerçekleşir.

Jonathan L. Beller



BAĞLAM



ISBN 975-8803-46-8



9 789758 803460



# GILLES DELEUZE'DE TOPLUM VE DENETİM

S.J. ARNOTT / E.W. HOLLAND / P. PATTON  
M. HARDT / J.L. BELLER / A. AKAY

Yayına Hazırlayan ve Çeviren: BARIŞ BAŞARAN



BAĞLAM

Bağlam Yayınları 256  
İnceleme/Araştırma 176  
Theoria Dizisi-19  
Theoria Dizisi Editörü: Ali Akay

ISBN 975-8803-46-08

Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim  
S.J. Arnott / E.W. Holland / Paul R. Patton / M. Hardt /  
J.L. Beller / A. Akay  
Yayına Hazırlayan ve Çeviren: Barış Başaran

© Bağlam Yayıncılık

Birinci Basım: Kasım 2005  
Kitap Tasarımı: Canan Suner  
Kapak İşi: Seza Paker, Dia Projeksiyon, *Yakına Gel (3)*  
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık  
Litros Yolu II. Matbaacılar Sitesi Topkapı / İstanbul

**BAĞLAM YAYINCILIK** Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu / İstanbul  
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-Faks: (0212) 243 17 27  
Web: [www.baglam.com](http://www.baglam.com) e-mail: [baglam@baglam.com](mailto:baglam@baglam.com)

## İÇİNDEKİLER

Stephen J. **ARNOTT**

*Tekbencilik ve Deleuze Etiğinde Topluluk Olanağı* 7

Eugene W. **HOLLAND**

*Yersizyurdsuzlaşan "Yersizyurdsuzlaşma"*  
*Anti-oidipus'tan Bin Yayla'ya* 29

Paul Robert **PATTON**

*Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinası* 43

Eugene W. **HOLLAND**

*Şizofreniden Toplumsal Denetime* 73

Michael **HARDT**

*Sivil Toplumun Çözülüşü* 85

Jonathan L. **BELLER**

*Sermaye/Sinema* 107

Ali **AKAY**

*Şirket Toplumu-Denetim Toplumu Üzerine* 133



# TEKBENCİLİK VE DELEUZE ETİĞİNDE TOPLULUK OLANAĞI\*

Stephen J. Arnott

Deleuze'ün felsefesi, gayet iyi belgelenmiş olduğu gibi radikal bir anti-Hegencilik izler.<sup>1</sup> Bu denemede ben bu etkinliğin, "evrenselin eleştirisi" adını verebileceğimiz tek bir yönüne odaklanmak istiyorum; "Felsefenin ilk ilkesi, evrensellerin hiçbirşey açıklamadıkları ancak onların kendilerinin açıklanmaları gerektiridir."<sup>2</sup> Kesin olarak Deleuze, bütün evrensel özne nosyonlarını reddeder. Bu onu, ileride göreceğimiz gibi Hegelci bir içkin eleştiriye karşı savunmasız bırakır gözükür. Bunu göstermek için büyük Fransız Hegel uzmanı (scholar) Jean Hyppolite'in önemli bir metnini sorgulayarak işe başlamalıyım. Yakın zamanda İngilizce çevirisi gerçekleştirilen söz konusu metin, *Logic and Existence*<sup>3</sup> (Mantık ve Varoluş) başlıklıdır. Bizi burada ilgilendiren sorunla kısmen ilintili olan bölüm Hyppolite'in ona göre tamamı evrenselin doğasını anlayabilmede başarısız olarak içinden çıkılmaz bir tekbencilige (solipsizm) düşen, öznel perspektiflerin bir tipolojisini sunduğu "The Ineffable" adlı bölümdür. İddia; saf tekilik lehine evrenseli boşlayan her öznellik

\* "Solipsism and the Possibility of Community in Deleuze's Ethics", *Contretemps* 2, Mayıs 2001.

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz., Michael Hardt *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, 7. Ayrıca bkz., Gilles Deleuze, *Périckès et Verdi: La Philosophie de François Châtelet*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, 19: "l'abstrait n'explique rien, c'est lui qui doit être expliqué; l'universel n'existe pas, seul existe le singulier, la singularité".

<sup>3</sup> Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, trans. Leonard Lawlor and Amit Sen, New York, State University of New York Press, 1997.



"türünün", en iyi şartlarda yalnızca bir oyalanma, daha kötüsü bireyin tekbenci cennetine tahammül edilemez bir engel halini alacak Ötekilerle ilişkilerinin zararına üretken olmayan hatta karşı üretken kendilik-yansımasına ya da kendilik saplantısına mahkum olduğudur. Önemli bir soru şu olacaktır: Evrensel bir kendilik bilinci ve onun tekille diyalektik ilişkisi yoluyla açıklanmayan bir öznellik kavramını, böyle bireylerin olanaklı bir topluluk ya da toplumu nosyonuna herhangi bir zarar vermeden önerebilir miyiz? Onları birleştirecek ortak evrensel ya da aşkın bir öznellik olmaksızın bir tekil özneler topluluğu olabilir mi? Amacım, Deleuze'ün başkalarının başaramadığını, yalnızca bireye ya da tikele yaslanan bir öznellik kavramı formüle ederek başardığını öne sürmek olmayacak ancak daha çok, ben, Deleuze'ün öznelliği, bir zamanlar; evrensel/tekil, genel/tikel, kolektif/özel ve kendi/Öteki gibi geleneksel dikotonomilerin sahip oldukları geçerlik ve anlamları koruyamayacakları, tamamiyle farklı bir yolla konumlandığını göstereceğim. Onun terimleriyle; örneğin, öznellik kavramı, kendisini bir Hegelcinin varsaydığıyla hiç bir ortak noktası bulunmayan bir içkinlik planı (kabaca felsefi bağlam anlamında) üzerinde bulur.

Güzel ruh, kendi tekilliğince kapana kısılmış öznenin Hegelci imgesidir. Burada geleneksel tekbencilik anlayışını, kendinden kaçamayan ya da kendini aşamayan özne olarak bu imgeyle tanımlıyoruz. Tekbenci kendisinden, kendi bilincinden, kendi iç dünyasından başka hiç bir şeye dahi inanç duyamayandır. Evrensel ve tekil arasındaki diyalektik ilişkiyi görmezden gelen her öznellik kavramsallaştırması, sadece tekbenci bir özne tasavvur edebilir. Hyppolite'ce böyle addedilen ilk tip inanç insanıdır, inanca yer açabilmek için doğası gereği bilginin sınırları dışında kalan ama inanabileceğimiz ve hatta ahlaki tamlığımız için inanmamız gerekenli olan tarif edilemez (*ineffable*) ve biline-mez ortaya çıkarandır. Bu onun bir yönü, bu sözde güzel ruh için olanaklı yollardan biridir. İlk bakışta bu tür, inancın hiç bir role sahip olmadığı Deleuze'ün felsefesiyle çok az ilintili görü-

nür. Diğer taraftan, Deleuze, Spinoza'nın beden ve dolayısıyla akıl üzerine bilgimizin tam olmaktan uzak olduğu iddiasının üzerinde durur. Bu hüküm etik bilgiye; daimi olarak onun üzerindeki bilgimizi aşan beden bir bilinmeyeninin ve bilincimizi aşan düşüncenin farkına varılmasına giden bir yolda ilk adım haline gelir. Demek ki Deleuze-Spinoza en azından bu konuda güzel ruhla epeyce ortaklığa sahiptirler: O, bilgimizin sınırlarını açığa vuran bilinmeyen öğelere yer açmakla ilgilenir. Kesin olarak atmadığı adım, gerçekte bu öğelerin bilinemez oldukları ve dolayısıyla kendilerine uygun yeri yalnızca inançlı mizaçta bulabilip kendilerini asla bilgiye açamayacak olmalarındaki ısrardır. Hyppolite inançlı güzel ruhun; kayıp, lekelenmemiş, bir deneyim tarzı, bilgi, söylem ve onun kavramlarının önselliğiyle sonradan yozlaşmış, saf bir deneyime duyulan nostaljiyle nitelendiğini öne sürer. Tek telafi umudu, söyleme bağlanmanın reddi, inanç yoluyla sezgilenen bilgi olmayan lehine bilgiyi reddetmek haline gelir. Diğer yandan Deleuze-Spinoza'nın konumlarındaysa en ufak bir nostaljiye yer verilmez; geriye, geçmişe dönük olmaktan çok geleceğe yönlendirilmişlerdir. Etik bilgi asla telafi edilmemiş; ancak yalnızca bilginin sınırlarının tanınması ve onların ötesine geçme girişimi temelinde oluşturulmuştur.

Hyppolite'ce sözü edilen ikinci tür, bilinmeyenle temasını basit feragat yoluyla, herhangi bir olumlu aktif yaşam tarzında konum almayı ya da onu onamayı reddederek kurmasıyla tanımlanan şüpheci tür. Böyle bir tür; saf bir tekillikte, onu düşünmeden ya da onu imgelemeden yaşayan ya da daha doğrusu kendini böyle yaşar algılayandır. Başka deyişle, sade olumsuzlukta yaşar ve böylelikle Hyppolite'e göre, "aslında o yalnızca çözülüp dağılabilir."<sup>4</sup> Her ne kadar Nietzsche *Decca*'de kendisini şüpheci olarak tanımlamış ve tek sağlıklı aklın şüpheci olan olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiş olsa da, Nietzscheci şüpheciliğin burada Hyppolite'in betimlediği şüphecilikle hiç bir ortak yönü yoktur. Burada, ilk türdeki inancın yerine geçen, boşalttığı yere hiç bir şey koymayan azgın bir şüpheci mizaçtır.

<sup>4</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 12.

Şüpheli için tarif edilemez boştur, dolayısıyla ruhu da kendisiyle birlikte hiçliğe indirger. Nietzsche için şüphelilik kesinlikle inanca, basit dogmaya karşı savunma işlevi görür ancak asla kendi içinde bir son değil, daha çok olumlayıcı, neşeli bir mizaca ulaşma aracıdır. Deleuze de belirli bir sağlıklı şüpheliliği kabul eder ancak bunun asla, başta gelen özellikleri yaratıcılık, orijinallik ve olumluluk olan aktif bir yaşam tarzının yerini almasına izin vermez.

Güzel ruhun, üçüncü ve son cisimlenişi Hyppolite'in türleri arasında Spinoza-Deleuzecü yaşam şevkini sezebileceğimiz tek türdür; ve onu en iyi biçimde dirimci ya da dirimsel ruh olarak ya da dirimsel ruh olarak adlandırabiliriz. Hyppolite'in analizinde dirimci "içinde tekilliğinin eşsiz hazzını tadabilmek için saf deneyim olduğuna inandığı şeye sığınmaya çalışandır. Düşünmektense yaşamayı tercih eder."<sup>5</sup> Hyppolite için inanç ya da şüpheliliğin boşluğundansa yüzünü yaşama dönmesine karşın, bu tip önceki ikisinden hiç de daha iyi değildir çünkü onlar gibi kendi tekilliğine ricat eder ve böylelikle bu tekilliğin biricik kaynak ya da nedeninden, bir topluluk söyleminden ve tüm topluluğu olanaklı kılan kendilik bilincinden, kendisini yabancılaştırır. Bu yolla beklentiyle, onu ayakta tutamayacak bir yaşama döner ve uygun besinini; onu biçimlendiren ve onun zorunlu ve *apriori* olanağı olarak işlev gören topluluğu geride bırakır. Hyppolite'in sözcükleriyle: "O, yaşamı yalnızca, onu alan ele kendini hazırca sunan ham bir meyvenin koparılması gibi almayı arzular." Ancak ölü kuramdan yaşama geri fırlatılmış olmaksızın daha çok ölüme, kendi tekilliğinin çözülmesine koşutur.<sup>6</sup> Deleuze bu yaşama dönüşün, bu yaşamın olumlanmasının kaçınılmaz olarak özünde bir kırılmaya, *habitus*'unun gücünü kaybedeceği bir krize yol açacağına hemfikirdir ancak o bunun tekilliğin çözülmesini gerektirmeyeceğinde ama özneyi söylem ve bilgi hükümlerindeki çevresinden, koparılmış bulunduğu birey öncesi ya da öznel olmayan bir tekillikler düzeni-

<sup>5</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 16.

<sup>6</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 17.

ne açacağına ısrar eder. Deleuze için varolan topluluğun, toplumsalın çöküşü ya da başarısızlığı kaçınılmaz olarak tekilliğin çözülmesine yol açmaz, daha çok muhtemelen başka ve yeni tarz bir topluluk lehine bir öznellik tarzının çöküşünü başlatır. Bu Hyppolite ve aynı şekilde Hegel için basitçe düşünülemezdir ve kendini yadsımadan öte bir anlamı yoktur. Her ne kadar güzel ruhun farklı tipleri arasında kolayca ayırım yapabiliyor olsak da sonuçta bu ayırım yalnızca akademiktir; hepsi kendi yollarında, sonunda yalnızca umutsuzluk ve abesle sonlanması zorunlu bir kendini bozguna uğratma etkinliğine bağımlıdır: "Söylemden vazgeçmek, bilincin kurumsallaşmış topluluğundan vazgeçmek ya da dil altında duygulara kendini vermenin hepsi aynıdır."<sup>7</sup> Deleuze'ün felsefesinin bütün bu öğeleri barındırdığını; iletişimin rolü, kurumsallaşmış topluluğun olumsuz etkisi üzerine derin kaygılar ifade ettiğini ve Spinoza'yla birlikte duygulanımlar ve duyguların değersizleştirilmesini kınamış olduğunu reddetmeyeceğiz. Bununla birlikte reddedebileceğimiz, bu görünüşte tekbenci yargıların zorunlu olarak özneliğin *tout court* terkine ve tekilliğin çözülmesine yol açacak oluşudur.

Hyppolite'in tekbenci konumda herhangi bir olumluluk algılamasına engel olan etmenler nelerdir? Bunlar iki tanedir ve sonuçta her biri aynı kanaati ifade ederler. İlk dilin ötesinde, dil dışında insani olan hiç bir şey yoktur ve dili terk ettikçe ya da söyleme katılımı geri çevirdikçe insan olmayana (*non human*) ya da daha kötüsü insanlık dışına (*inhuman*) gerileriz. "İnsan yaşamı her zaman dildir, o olmaksızın insan yaşamının niteliğini kaybedip hayvan yaşamına döneceği ve kaynaştığını düşündüğü tekilliğin evrensellikte derhal kaybolacağı anlamdır; ancak bu soyut evrenselliktir."<sup>8</sup> Burada bizzat Deleuze'ün dilin işlevine ve insanlığı hem tanımlayan hem de sınırlayan bir yapı olarak nasıl işlediğine büyük önem verdiğini akılda tutmak faydalıdır. Başlığın öne sürdüğü gibi, Deleuze *Anlamın Mantığı'nda* (*Logic of Sense*) anlamın ayırt edici özelliklerini ve onu

<sup>7</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 8.

<sup>8</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 11.

ifade eden dilbilimsel önermelerle, ön varsaydığı ve onu üreten cisimsellikle nasıl ilişkilendiğini göstermeye girişir. Deleuze'e göre anlam özünde cisimsizdir. Bunu şöyle açıklar: "Her ne kadar anlam bedenın eylem ve tutkularından kaynaklansa da, ne eylem ne de tutku olmamasından dolayı o doğaca değışen bir sonuçtur. Tumturaklı dili, fiziksel bedenle karıştırılmasından koruyan sonuçtur."<sup>9</sup> Anlam, ağızca üretilebilen ancak anlam taşımayan seslerden, dili ayırt edebilmemizi sağlayan şeydir. Bundan dolayı Deleuze'e göre dil üç düzenden oluşur: Üçüncül düzenleme; yani onun önermesel biçimleri ve ifadeleri; ikincil örgütlenme Deleuze'ün çoğu kez onun yüzeysel örgütlenmesi olarak bahsettiği ve "önermelerin tekabül ettiği sorun" olarak tanımladığı, cisimsiz doğası ya da anlam; tekilliklerin ve saf yeğinliklerin biçimlenmemiş ve tarif edilemez alanına gönderme yapan, çoğu kez anlamsız olarak nitelendirilen birincil düzen. İdealist Hegel ya da Hyppolite'in kabul hatta hayal dahi edemedikleri ancak Artaud ya da Tournier gibi sanatçılara ilham verip büyüleyen de işte bu birincil düzendir.

Bu bizi ikinci etmene götürür: Hegelci duyarlılığa göre, somut evrenselliği kucaklayarak ya da onda kaybolarak, tekil bilinç, tekil bir örneği olduğu ve onsuz bu tekillikğin bağlamını kaybedip insan olmayana indirgenerek yok olacağı, somut evrensellekle olan temasını kaybeder. Başka deyişle, hakiki tekillik koşulları kaybedilmiştir ve onlar olmaksızın tekillik hiç bir şeydir. Tekillik üzerindeki yükümlülük, kendisi içerisinde ve kendisi için onu belirleyen ve tekilleştiren somut evrenselliği korumasıdır. Güzel ruh, hakikatinin, yalnızca bir topluluğun ve koşulunu bilinçlerin topluluğunda ya da somut ve içkin evrensel kendilik bilincinde bulan dilbilimsel bir iletişimin sonucu olarak kurulduğunu tanımayı beceremeyen tekbencidir. Hyppolite ısrarlıdır: "Evrenselliğin fethi, tanınır kılınması için; eylemler, belirli bir dünyada varoluş tarzı üstlenmelidir. Ayrıca onu evrenselliğe yükseltebilmek, tekil ve de evrenselin hakiki birliği olan bu so-

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, ed. Constantin V. Boundas, trans. Mark Lester with Charles Stivale, New York, Columbia University Press, 1990, 91.

mut evrenselliği desteklemek için Ötekinin özgün bir belirlemesi kendi içine buyur edilmelidir.<sup>10</sup> Sartre'a karşı Hyppolite için cehennem; Ötekine sırtını dönmek, Ötekiyle söyleme girmeyi reddetmek, Ötekinde kendinin de bir güncellenmesinin farklı da olsa mevcut olduğu bir evrenselliği görmeyi reddetmektir: "Cehennem her zaman kendinin farkında olmak, sürekli kendi eylemi üzerine düşünümdür."<sup>11</sup> Bu konum, en azından yüzeyde yoğun bir şekilde muhafazakâr görünür. Yalnızca dilin hapishanesinde köşeye sıkışmamışızdır ancak yalnızca kaçış tasarısı bile genel olarak çöküş ya da gerilemeye yol açabileceği için basitçe deliliktir. Bizden kendimizi içinde bulduğumuz topluluğu ya da toplumsal çevreyi kabullenmemiz beklenir.

Muhtemelen Deleuze'ün güzel ruhu olanaklı bir kaçış konumu, bu olumlanmış muhafazakârlıktan bir kaçış çizgisi olarak gördüğü izlenimini vermiş bulunduk. *Difference and Repetition* (Fark ve Tekrar)da Deleuze seçmiş bulunduğu güzergahın felsefesini güzel ruhça içerilenin basitçe bir yeniden canlandırılması olarak görebilecek eleştirilere ne ölçüde açık bıraktığını tartışır. Güzel ruhça geleneksel olarak ilişkilendirilen bu tip bir eleştiriye yol açabilecek iki sezgiyi paylaştığını kabul eder: İlki onun olumsuzluk ya da çelişkiye indirgenemez olan saf farka başvurmasıdır: "Güzel ruh der ki: Bizler farklıyız ama karşıt değil" ve ikincisi "sadece sorunlar ve sorular önemlidir" kanısını paylaştığını kaydeder.<sup>12</sup> Deleuze öyleyse, güzel ruhun mizacıyla, fark felsefecisi olarak kendisinininki arasındaki önemli farklılık noktasını nereye yerleştirir? Genel olarak söylersek bunu anlamının anahtarı, öznellik nosyonu içerisinde bulunur. Güzel ruh kendiliğin temel özellikleri olarak kişisel bir özdeşlik ve iyi niyet hayal ederken, Deleuze, bu nosyonları titizlikle reddettiği evrenselliğin kalıntıları olarak açıkça geri çevirir. Fark ya da onun sorunsal ögesi, belirli bir öznenin, bir güzel ruhun, keşif ya da sezgileri olmaktan çok her biri kendilerinde ve kendileri için

<sup>10</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 19.

<sup>11</sup> Hyppolite, *Logic and Existence* 10.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, xx.

olumlanırlar. Farkın olumlanması ve sorunların olumluluğu artık bir öznel mizaçla ilintilendirilemezler. Deleuze'ün sözcükleriyle: "güzel ruhu tek özdeşliğinden mahrum bırakıp iyi niyetini kırarak onu yok eden bir saldırganlık ve seçim gücünü serbest bırakırlar."<sup>13</sup> Burada artık Hegel aracılığıyla Hyppolite tarafından tasavvur edilen güzel ruhun tekbenci biçimiyle, ilkinin nitelleyen öznel birlikle çok az ilgisi olan Deleuzecü tür arasındaki farkı görmeye başlarız.

Peki o zaman, kendilik kavramı; bölünmez ve aşkın bir kendilik kavramı sorgulanırken tekbencilikten hâlâ bahsediyor olmalı mıyız? Deleuze "düşünürün zorunlu olarak tek başına ve tekbenci olduğu aslında doğrudur" diyerek, böyle olması gerektiğinde ısrar eder.<sup>14</sup> Ancak bunun söz konusu olmasının yeni ve orijinal bir anlamı vardır ve Hyppolite'in tekbenci türleri arasında karşılaştırma noktaları bulunduğu gibi aynı zamanda önemli farklar da vardır. Bunu akılda tutarak, Deleuze'ün düşüncesinin özel bir tekbencilik türü talep ettiği tam anlamı incelemeye ve bu talebin Deleuze'ün tasavvur ettiği etik praksis üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmaya başlayacağız. Deleuze'ün her biri hipotetik felsefi örnekler barındıran iki edebi çalışma üzerine iki metni bu anlamda önemlidir. İlki "Michel Tournier ve Ötekiler Olmaksızın Dünya" *Anlamın Mantiği*'na ek bölümde bulunur. Tournier'in, Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sundan ilham alınarak yazılmış *Friday* romanına odaklanır. İkincisi; son dönem, *Essays Critical and Clinical* (Kritik ve Klinik Denemeler)<sup>15</sup> seçkinde yer alan, "Bartleby; or the Formula" (Bartleby ya da Formül) ise başlangıç noktası olarak kısa bir hikâyeyi "Katip Bartleby"yi alan, Herman Melville'in çalışmalarının bir analizidir. Bulgulayacağımız gibi, bu denemeler birbirleriyle yakından ilintilidir ve birlikte okunduklarında bize Deleuze'ün tekbencilik kavramsallaştırmasındaki konumu ve onun için taşı-

<sup>13</sup> Deleuze, *Difference and Repetition* xx.

<sup>14</sup> Deleuze, *Difference and Repetition* 282.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

diğı etik önem ve buna tekabül eden topluluk sorunu üzerine uzun erimli bir kavrayış sağlarlar.

Deleuze, Tournier üzerine denemesinden önce *Fark ve Tekrar*'da, 'yapısalcı' olarak adlandırmamız gereken kendi Öteki kavramsallaştırmasını geliştirmiştir. Ötekiyi, birincil olarak ya Öteki nesnelerle ya da Öteki öznelerle ilintilendiren, dolayısıyla her ne kadar nüansları olsa da usandırıcı ve ebediyen tekrarlanan bir düalizmi koruyan felsefi izahlar üzerine memnuniyetsizliğini ifade eder. Hatta Sartre'ın durumunda dahi; Öteki, hem özne hem de nesnenin iması; Öteki benim için nesne olurken aynı zamanda ben de Öteki için nesne halini alır, şeklinde doğru yönde bir adımla yeniden tasavvur edilirken düalizm her ne kadar çetrefilleştirilse de olumlanmış kalır.<sup>16</sup> Öte yandan Deleuze, Ötekiyi ne sadece özne ne de nesne olarak ama her ikisinin de aşkın bir koşulu, yapı olarak teşhis eder: "Herşey sanki Öteki bireyleştiren etkenler ve birey öncesi tekillikleri, sonradan sık sık algılayan ve algılananlar olarak temsiliyete sunulan, nesneler ve öznelerin sınırları içerisine katmışçasına gerçekleşir."<sup>17</sup> Bu Öteki-yapısı "olanaklılık kategorisi" olarak görülür ve onun bileşimleri olarak birey Ötekiler, dayattığı sınırlar temelinde oluşturulurlar. Burada Deleuze, Tournier üzerine denemesinde ciddiyetle ele alacağı, Öteki-yapısını güç ve etkisinden mahrum etmeyi hedefleyen projesini bildirir. Belirli yollarla Öteki-yapısının örgütlediği, dünya ve kozmosun içkinlik planını dolduran tekil ve bireyleştiren etmenlerin düzeninin bozulabileceği ve böylelikle yeni örgütlenme biçimleri ya da onun terminolojisini kullanırsak, dayanıklılığın yeni tarz ve modülasyonları, alabilmeleri için özgür bırakılabilecekleri kanaatındadır. Muhtemelen, bir kez, Öteki-yapısını apriori bir hiç kimse ve hiç bir şey olarak, ne özne ne de nesne olmaksızın işlediğinin farkına varıldığında özne ve nesnelerin dikotomi içerisinde oluştu-

<sup>16</sup> Sartre ve Deleuze arasındaki ilişkinin, Deleuze'un Tournier üzerine denemesi bağlamında bir analizi için bakınız Constantin V. Boundas, "Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24.1, (1993): 32-43.

<sup>17</sup> Deleuze, *Difference and Repetition* 281.



bulduğu dünyadan, apriori koşul olarak Öteki-yapısına ve daha da gerilere Ötekinin işleme tarzı olarak olanaklı kategorisince tahdit edilmiş öğelere doğru bir gerilemeyi takip edebiliriz. Deleuze "Ötekiler olmaksızın dünya" projesinin özünü bu yolla tarif eder:

*"Yeğ'in serilerde (fark) oldukları haliyle bireyleştiren etmenleri, İdea'da (sorunsal) oldukları haliyle birey öncesi tekilliklerle birlikte yeniden keşfedebilmek için, bu yol tersine izlenir ve böylelikle; Öteki yapısına etki veren öznelere yola çıkarak, bu kendi içinde yapıya dek geri döneriz, böylece Ötekiyi Hiçkimse olarak kavrarız; sonra, yetkin akıldaki kıvrımı takiben, daha da ileri giderek koşullandırdığı özne ve nesnelerden uzakta, Öteki yapının artık işlemediği o bölgelere, tekilliklerin saf İdea'da yayılım ya da dağıtım ve bireyleştiren etmenlerin saf yeğ'inliklerde dağıtım özgür oldukları yerlere ulaşıncaya dek ilerlemeyi sürdürürüz".<sup>18</sup>*

Bu şekilde Deleuze, Tournier ve Melville üzerinde metinlerde meşgul olacağı tekbenci etkinlik ya da yolculuğu başlatır.

Öyleyse, bu konuda Deleuze ve Hyppolite'i ayıran temel farka açıklık getirelim: Deleuze, Hyppolite'in felsefenin, anlamın bir ontolojisi olması gerekliliği talebini tartışmaz. Başka deyişle o, bilgi nesnesi olarak özü alan geleneksel bir metafizik oluşturmakla ilgilenmez. Anlam, Hyppolite için olduğu kadar Deleuze için de belirleyici önemdedir. Yaklaşımlarını birbirinden ayıran, Deleuze'ün anlamın hiçliğe çökmeden ötesine geçmeyeceğimiz zorunlu bir apriori de oluşturulduğuna katılmaması, tersine böyle bir aşkın organizasyonun her zaman olumsuz ve belirli yollarla örgütlediklerince tüketilemez olduğunda ısrar etmesidir. Dil kavramsallaştırmasına (ya da anlamın ontolojisine) yeniden göndermede bulunursak, Anlamın Mantığı'nda birincil düzenin, ikincil örgütlenme ve onun üçüncül düzenlemesince asla tüketilmediğini okuruz. Deleuze'ün, Tournier'in *Cuma* romanıyla ilişkisi en doğru, onun tahayyül ettiği haliyle apriori Öteki-yapısının, yokluğunda gerçekleşmesi beklenen etkilerin

<sup>18</sup> Deleuze, *Difference and Repetition* 281-2.

muhtemelen sadece spekülâtif bir hesabı için zemin sağlayan bir düşünce deneyi olarak görülebilir. Belirtmeliyiz ki bu tek olanaklı yaklaşım değildir ancak verim ve etkililiğini kanıtlamıştır.

Bu noktada, Deleuze'ün sanatsal yaratıcılık ve devrimcilerin, toplumsal yaşamın norm ve buyruklarından kaçış için kullanabilecekleri yöntemler üzerine daimi ilgisini vurgulamak üzere kısa bir ara verelim. Claire Parnet'le, 1988 yılında bir söyleşisinde Deleuze, birçoklarının *Anti-Oidipus*'u toplumsal sorumsuzluk, kendini yok ediş ve tüm kurum ve otoritelere karşı genel bir ret ve nefret çağrısı olarak anlamalarından duyduğu üzüntüyü ifade eder. *Anlamanın Mantığı*'ndan bu yana Deleuze, uyuşturucu ve alkol kullanılmaksızın ve deliliğe gömülmeden gerçekleştirilecek yaratıcı bir yaşam hayali kurmuştur. Lowry ve Fitzgerald'ın alkoliklikleri üzerine kayda değer bir çalışmasının sonunda Deleuze, yaşlı canki William S. Burroughs'un iyimser sözlerini aktarır: "Kimyasal yollarla elde edilebilecek her şeyin başka yollarla da ulaşılabilir olduklarını hayal edin."<sup>19</sup> *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildinin altıncı yaylası: "28 Kasım 1947: Kendinizden Nasıl bir Organsız Beden Yapabilirsiniz?" kısmen, Burroughsça hayal edilen bu olanak için bir araştırma denemesi olmuştur. Deleuze ve Guattari, uyuşturulmuş bedenin ziyan edilmiş bir yaratıcılık girişimi olduğunda ısrar edecek kadar ileri giderler. Başka deyişle, o, aynı zamanda yapıcı ya da yaratıcı olmadan yok edicidir. Yapılandırılmış kendiliğin çözülmesi tam bir uyanıklılık ve ihtiyat gerektirir. Örgütlü, kurumsallaşmış ve toplumsallaşmış dünyanın güvenlik ve rahatına sırt çevirerek sadece yeni, olağanüstü ve hayran olunası şeylere değil ama Öteki-yapısının güvenliği olmaksızın mücadele edilemeyecek yok edici güçlere de kapı açılabilir. Deleuze ve Guattari: "Baskın gerçekliğe yanıt vermenizi sağlaması için yeterli niceликte, küçük öznellik payları saklamalısınız... Organsız Bedene,

<sup>19</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 61.

onun dayanıklılık planına vahşice katmansızlaştırarak ulaşamazsınız".<sup>20</sup> şeklinde tavsiyede bulunurlar. Bundan daha ciddi bir şey olamaz; bu ölüm kalım meselesidir.

Tournier'in Robinson'unun dünyası Defoe'nun karakterini yerleştirdiği dünyadan çok daha derin anlamda Ötekilerden yoksundur. Her ikisinin de ıssız bir adada mahsur kaldıkları ve bu nedenle her birinin Öteki insanların yardımı ve toplumsal çevrenin getirdiği güvence ve güvenlik olmaksızın hayatta kalma durumunda kaldıkları doğrudur. Ancak Defoe'nunkinden farklı olarak Tournier'in Robinson'u, Öteki-yapısı tersinmez bir biçimde çökmeye başladığında bir dönüşüm geçirir ve Tournier'in romanını; felsefi bir bakış açısından, orijinal anlatıda eksik bir yön olarak ilgi çekici kılan da bu dönüşümdür. Cuma üzerine analizi bağlamında Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da ilan etmiş olduğu proje üzerine sorular sorma olanağını bulur. Yolculuğun sağlamasını beklediği bulguları şu şekilde açıklar:

"Öncelikle 'Ötekiler' teriminin ne anlama geldiğini Ötekilerin etkileri temelinde arayacağız: Ötekilerin yokluğunun adadaki etkilerini arayacağız, alışıldık dünyamızda Ötekilerin varlığının etkilerini çıkarsayacağız, ve Ötekinin ne olduğu ve Ötekinin yokluğunun ne anlama geldiğinin sonuçlarına ulaşacağız."<sup>21</sup>

Yine de, bu keşifleri yapmak için kurgusal bir anlatıya gereksinim duymamız, her ne kadar potansiyel kaynaklarımızı azaltmasıyla tartışmalı olsa da, şaşırtıcı olmamalı. Her zaman olmasa da zaman zaman, deneyimimizin mutlak sınırlarının dışında kalanları görmek ve kavramsallaştırabilmek için imgelem kapasitemizi harekete geçirmek zorundayız. Tournier'in romanı bize kesin cevaplar sağlamayacak ancak bu onun bizi beklenmedik ve garip ancak yine de aydınlatıcı yönlerle taşıma kapasitesine de gölge düşürmemeli. Tournier'in romanını en iyi, Ötekinin felsefi kavramsallaştırması üzerine belirli sorunlar ortaya çıkara-

<sup>20</sup> Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press (1987): 160.

<sup>21</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 304.

ran bir bağlam sağlayan ve dünyamız ve temelinde kurulmuş olduğu alışkanlık üzerine sorular sormamıza imkân sağlayan hipotetik ya da kurgusal koşullar düzenlemesi olarak kavrayabiliriz. Başka deyişle, roman bize deneyleme yoluyla dünyayı yaratmak ve sürdürmek için iş gören güçleri ve varsaydığı olanaklar ölçüsünde onu deneyimlediğimiz yolları belirleyebileceğimiz bir sahne hazırlar. Keşfe ya da muhtemelen hipotezlemeye kalkışacağımız şey, bu yapı çöktüğünde ne olduğudur. Geriye ne kalır? Robinson'un kurgusal deneyimi bize, Hegelcinin bizi inandırmak istediği gibi hiçbir şeyin değil ancak bir şeylerin kalacağı tahmininde bulunma olanağı verir.

O zaman Robinson'un dönüşümünü tanımlayan tam olarak nedir? O da, Öteki yapısını aktif bir biçimde korumaya çalışarak Defoe'nun karakteriyle aynı yoldan işe başlar - belirli bir disipline bağlılık, ilkel bir su saati yaparak zamanı takip etmek, kısaca her ne kadar güncel Ötekiler kayıp olsalar da Öteki-yapısı *sanki* hâlâ yerindeymişçesine yaşamayı sürdürmek. Robinson normalde Ötekilerce doldurulan boş uzamı yapının alternatif güncellenmelerini sağlayan nesne ve etkinliklerle doldurmaya uğraşır. Gerçekten, bir dönüşümün, en sonunda Robinson'un yapıyı korumak için tüm çabalarından vazgeçmesi ve bedenini önceleri korkutucu ve görüldüğü kadarıyla kaotik öğeler dünyasının ortasında akıntıda sürüklenir bulmasıyla meydana geldiğini söyleyebiliriz. Bu dönüşümün aşamalarını teşhis edebilmek için Deleuze, Öteki yapısıyla ilintilendirilen belirli sayıda etkiyi belirleyip yapı çökmeye başladıktan sonra da eşit sayıda karşı-etki bulur.

Yapının ilk etki özelliği için güvenlik etkisi adında uzlaşılabilir. Nesneler dünyası kısmen Ötekilerin onu nasıl gördükleri ve deneyimledikleri temelinde oluşturulur. Görmediğimiz ya da dolaylımsız deneyimlemediğimiz nesnelerin Ötekilerce deneyimlenmesi yoluyla ortak bir deneyimden pay alırız. Bu anlamda Ötekiler nesneler üzerine bir ışık tutar ve hiç ya da çok az şey gizli ya da beklenmediktir ve de çoğu zaman bizi tehdit edebilecek potansiyel tehlikeler üzerine Ötekilerce uyarılacak olmayı

umabiliriz. Öteki "bilinmeyen ve algılanmayı görelileştirir, çünkü Ötekiler, benim bakış açımdan, benim gördüğüme görülmeyen işaretini sunarak algılamadığımı bir Ötekine algılanabilir olarak kavramamı sağlar."<sup>22</sup> Başka deyişle, bizler üzerinden geçtiğimiz güzergahtan bir başkasınca daha önce geçildiğini ve dolayısıyla orada bulunan herhangi bir tehlikeye karşı hazırlıklı olacağımızı tasarlarız. Robinson için bu işlevi yerine getiren farklı Ötekilerin yokluğunun etkileri neredeyse dolaysızdır. Ada dünyası kendini ona, korku verici bir yer, bir beklenmedik ve kestirilemezlik limanı olarak sunar. Kendisini normalde arasında bulduklarınca temin edilen güvenlik olmaksızın acı çektiği bir dünyanın gerçekliğiyle yüzleşir. Buna nevrotik ya da paranoyak aşama adını verebiliriz. Bu Ötekilerin yokluğunun olumsuz etkilerinin en şiddetli hissedildiği ve tek telafinin alternatif güncellemeler icadı yoluyla Öteki-yapısının korunma çabasından kaynaklandığı aşamadır.

Yapının ikinci etkisi özneliliğin doğasını ya da onun kuruluşunu, egoyu ilgilendirir. Deleuze yapının özne ve nesnenin birbirlerinden ayırt edilip ayrıldığı koşulları formüle ettiğini savunur. Bizler hepimiz kendilerimizi nesnelerden karşılaştığımız şeyler ya da kişiler olsun ayırt edemez duruma geliriz. Yapı bizi dilin işleyişiyle kuşatmaya başladığında karşılaşmalarımın ortasındaki o nesne yerini oluşturduğum özneye bırakmak üzere geçmiş nesne haline gelir. Öyleyse özne ve nesnenin eş zamanlılığı korunmuş ya da güncellenmiş değildir, daha çok nesne, nesneler dünyası özneler topluluğuna yol açar: "Bilgi teorilerinin hatası özne ve nesnenin, biri diğerinin yok edilmesiyle oluşturuluyor olmalarına karşın, eş zamanlılıklarını konutlamalarıdır".<sup>23</sup> Bir zamanlar, nesneyle çakışan bilincim özneleştirilir ve nesne ondan uzaklaştırılır. Öteki-yapısının çöküşüyle özneleşmenin apriori koşulları, kaybolan öznenin olduğu nesneyle yer değiştirmesiyle kaybolur. Dönüşüm noktası ya da psikotik aşama, Robinson'un koşullanmış özneliliği sönmeye başladığında; ken-

<sup>22</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 306.

<sup>23</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 310.

dini adadan ayırt etmeyi kestiğinde ve bilinci adanın kendi bilincinden öte hiçbir şey olmaz hale geldiğinde başlar. Dünyayı altüst eden ve düzenini bozanın Öteki-yapısının çöküşü olmadığı, tersine dünyayı gizleme işlevi görenin yapının kendisi olduğu tersinmez bir farkına varıştır. Sonunda, nihayet ancak yapının ve beraberinde koşullandırdığı Egonun kayboluşuyla Hegelci düşüncenin nesnesiyle rezolizasyonu başarılır: "Robinson adanın bilincidir ancak adanın bilinci, adanın kendi üzerine bilincidir- o kendinde [ve kendisi için] adadır".<sup>24</sup> Bu rezolizasyonun hiçbir diyalektik aracılık ya da evrenselleştirme yoluyla değil ancak daha çok bir gerileme, önce gelenin bir keşfi yoluyla meydana geldiğine dikkat edin. Öyle gözükmemektedir ki burada, Hyppolite'in tasarımı olduğu gibi içeriksiz bir boşluk değil ama potansiyelliği Öteki-yapısınca temsil edilen olanaklının sınırlarıyla örtülmüş ya da bloke edilmiş zengin bir kaynak buluruz.

Deleuze'un Tournier'in romanı üzerine denemesini, Hyppolite'in tarif edilemez ve bilinemez üzerine olumsuz kavramsallaştırmasının, Öteki-yapısına fazlasıyla bağlılığından ötürü onun dışında hiçbir olanak göremeyerek meselenin özünü kaçırdığını kanıtlama girişimi olarak görebiliriz. İşte bu nedenle de, bu yapının çöküşünü tasarlamak ya da buna yol açacak feci olaylara maruz kalmak gerekli hale gelir. Böyle bir çöküşü istemenin bir olanağı yoktur çünkü istenç de yapıyı varsayar. Öznel anlamında arzusun sadece onu doyurabilecek, ilkece bir başkasınca elde edilebilecek bir ortak deneyim nesnesiyle ilintilendirildiğinde anlamı vardır. Onu, onu arzulayacak başkalarının olanağını tasavvur edebildiğimiz ölçüde arzularız. Hyppolite'e göre yapının çöküşünü istemek hiçlik istenci olurken Deleuze tersini öne sürer, hiçlik istenci değil ama istencin hiçliği. Nesnesinden bir kez ayrıldığında arzusun nelere muktedir olduğuysa, Deleuze'un bir sonraki projesi, *Anti-Oidipus*'un olumlu tezler yığınının oluşturacaktır. Dönüşüm adını verdiğimiz deneyim Tournier'in Robinson'u için geri çevrilemez ise, bunun nedeni yapının sonunda gerçek haliyle, bozuk ve bozucu, şeffaf hale gel-

<sup>24</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 311.

miş olanın sahte imgesi olarak görünmesidir. Ötekiler artık güvenlik ya da akıl sağlığının garantileri olarak değil ancak basitçe zorunlu olmayıp dar ve kısıtlayıcı olan sınırlar dayatan bir yapının güncellenmeleri olarak görünürler: "Bu Öteki insanlardı: inatla gerçeğe geçen olanaklı."<sup>25</sup>

Ancak bununla birlikte eğer bunun açılabilir potansiyellik üzerine olumlu bir açıklama olduğu beklense de, olumluluğu açıklıktan uzaktır. Robinson'un deneyiminin olumlu öğeleri (adayla, daha önce kör olduğu doğal bir ışık yayan öge ve nesnelerle şimdi derin bir özdeşleşme gibi) ancak derin ve çaresiz bir acının, her ne kadar bunlar bir analistin yardımı olmaksızın düzeltilebilse de hem nevrotik hem de psikotik bölümleriyle deliliğe yol açacak bir acının sonucunda ortaya çıkarlar. Sanki Öteki-yapısının çöküşünün yol açtığı şok o kadar yeğindir ki ancak çok azımız hayatta kalabilecektir. Eğer çöküşün gerektirdikleri bunlarsa, hiç kimse bizi mutlu bir cehaleti sürdürerek şeylerin oldukları gibi devam etmesini tercih etmemizden dolayı suçlayamazdı. Bu anlamda, Hyppolite ve Hegel'in konumları bir etkiye sahiptir. Her ne kadar basit hiçlik bulmasak da, kendiliğin çözülmesinin regresyonun zorunlu yönü olduğunu gördük. Yakın zamanda, "Deleuze ve Ötekiler olmaksızın dünya"<sup>26</sup> başlıklı bir yazısında Peter Hallward, bu tip ve buna benzer diğer kaygılarını dile getirir. Eğer insanlıkla ilgili problemler görüyorsak, eğer yaşanılmaz çevresel felaket ve etnik ve ırksal farklar nedeniyle sürekli çelişki ve ölümlere şahit oluyorsak, Deleuze'ün konumu bu konulara hitap eder görünse de bunlar onları koşullandıranlar ortadan kalktığında varlığını sürdüremez; bizden çok fazla talepte bulunur; kendisi felaket ve acıyla koşulludur ve dolayısıyla bedeli çok ağırdır; bu nedenle cevabı başka yerlerde aramalıyız. Hallward'ın Hyppolite'in temsiliyetin ötesinde ya da gerisinde bir dünya düşüncesinin hiç bir anlam taşımadığı ve bunun düşüncenin başarısızlığı olduğu kanısını paylaştığını hatırlatmalıyız: "Deleuze'ün projesi belirli olanın

<sup>25</sup> Deleuze, *The Logic of Sense* 308.

<sup>26</sup> Peter Hallward, "Deleuze and the World without Others," *Philosophy Today*, 41 (1997): 530-544.

ötesinde tekil bir dünya - Ötekiler olmayan bir dünya düşünmeyi tasarlamayı başarabildiği ölçüde kendi kendini yıkıma uğrattır".<sup>27</sup> Bu tip ifadeler meselenin özünü kaçıır ve Deleuze'ün Tournier'in romanı üzerine analizine, sanki onda bir kez Ötekilerden kurtulabilirsek, dünyanın nasıl olabileceğine dair ütopyik bir görüş bulmayı bekliyormuşuzçasına çok fazla önem atfederler. Söylemiş olduğumuz gibi bu yalnızca Ötekinin ne olduğunu, ne anlama geldiğini ve yapı olarak nasıl işlediğini anlayabilme çabasıdır. Onsuz daha iyi olup olmayacağımız, çöküşünü ummanın ya da bir şekilde yönetmenin gerçekçi olup olmadığı sorusu dahi Deleuze'ü ilgilendirmez. Bu yanlış sorudur. Muhtemelen daha verimli olarak sorabileceğimiz yapının nerede ve ne zaman en güçlü ve ışık geçirmez olduğu ve tersine ne zaman zayıf ve saydam hale geldiğidir. Bana öyle geliyor ki, sorun hiç bir zaman bu yapının aniden, bir seferde çökmesini beklemek ya da ummak değildir ancak önemli olan etkinlik yapının zayıfladığı, onunla uzlaşır görünenlerin çevrelerindeki üzerinde bir etkileri, çoğu zaman yapıyı yöneten değil, onu tepki göstermek ve tehdidi savuşturmak için güncelleyenler üzerinde sorun yaratıcı bir etkileri olduğu anları belirlemekten oluşur.

Bu konuda, bence Melville üzerine olan deneme bize muhtemelen yazarın Melville'e olan hiç tükenmeyen hayranlığından dolayı kesinlikle *Anti-Oidipus* ya da *Bin Yayla*'da bulamayacağınız şeyler olmasa da çarpıcı ifade biçimiyle Deleuze'ün denemelerinin en dikkate değerlerinden biri olarak çok şey anlatabilir. Bana öyle geliyor ki burada her şey yerli yerine oturur, Nietzsche ve Spinoza üzerine çalışmalar, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiği*'nin filozof oluşu, Guattari'yle olan maceralar; birçok öge başka biçimde içerisine nüfus edilemeyecek denli gizemli gözükebilecek bir metnin devrimci gücünü açığa çıkarmak için biraraya gelirler. Deleuze için şeyler her zaman ortada meydana gelirler. Sorun asla Ötekiler olmaksızın bir dünyada ikamet, alışıldık dünyanın dışında tekbenci bir cennete çekil-

<sup>27</sup> Hallward, "Deleuze and the World without Others" 531.



mek değildir. Bu, daha çok, her zaman bir miktar değişiklik, şeylerin ve onların alışıldık kuruluşlarının ortasında hissedilen bir miktar fark yaratmak sorunudur. Buna belirli yollarla ulaşılabilir ancak Deleuze bu konuda sanatçı etkinliğine belirli bir imtiyaz tanımayı sürdürür. Örneğin dil, ortak, genel kabul gören kullanımınca tüketilmekten ötede, yalnızca hayal için değil ancak yeni varoluş tarzlarına, yeni ifade kipliklerine neden olmak için potansiyel sağlar. Büyük yazar kendi dilini icat eder; asla *ex nihilo* değil ancak her zaman arada; iktidar (*pouvoir*) ilişkilerinin en etkili müttefiklerini buldukları egemen dilin bağlamı içerisinde. Deleuze için Melville bu tip bir yazardır ve onun Bartleby'si yazarın minör güncelleşmesi içerisinde dilin kudretinin (*puissance*) araştırmasını temsil eder.

Deleuze'ün Melville üzerine denemesinin başlığında dikkat çektiği formül, Bartleby karakterinin sık sık tekrarladığı deyimine; "Yapmamayı tercih ederim"e (I prefer not to) gönderimde bulunur. Bu formül her ne kadar gramer kurallarına uysa da, tamamlanmamış kalması ve hiç bir tikelliğin eklenmesine izin verilmeyen genel bir sözce olarak iş görmesi dolayısıyla Deleuze'ün kökten gramersizlik adını verdiği şeyi bildirir: şunu ya da bunu "yapmamayı tercih ederim" değil ancak tüm dilek ve taleplere uygulanan, Ötekinin gerekliliklerinden genel bir feragat olarak sonsuzcasına açık uçlu bir: "yapmamayı tercih ederim." Formülün etkisi toplumsalın dokusunun ortasında bir delik açmak ve onu nasıl karşılık verileceği bilinmeyenle karşı karşıya getirmektir: "Eğer Bartleby [basitçe], [bazı görevler üstlenmeyi] reddetmiş olsa, yine de bir asi ya da isyankâr olarak görülebilir ve böylelikle yine toplumsal bir role sahip olurdu. Ancak formül tüm konuşma edimlerini engeller ve aynı zamanda Bartleby'ı hiç bir sosyal konumun eklemelenemeyeceği saf bir yabancı haline getirir.<sup>28</sup> Bartleby "ona herhangi bir tikellik yüklemeye muktedir herkes için çok kaygandır".<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Deleuze, *Essays Critical and Clinical* 73.

<sup>29</sup> Deleuze, *Essays Critical and Clinical* 74.

Bartleby'nin ilginçliği, örnek bir yaklaşım ve pratik gösteren etik bir tip olarak kişiliğinde değil ancak çevresindekiler üzerindeki etkilerinde yatar. Hikâyedeki avukat (patron), Bartleby'nin alışılmadık davranışının bir sonucu olarak Tournier'in Robinson'una benzer bir dönüşüm geçirir. Patron ilk olarak, Bartleby'nin aklını başına getirmek, toplumsal statüsünü geri getirip onu Öteki yapının himayesine çekmek ister. Bir kez bunun olanaksızlığının farkına vardığında onu yeniden toplumsallaştırmakla uğraşmayı bırakıp bunun yerine Bartleby'da bir alternatif, farklı bir doğa görerek kendini onunla garip bir özdeşleşme içerisinde bulur; ancak sonunda korkusuna yenilir ve Bartleby'dan korunmak için yüzünü; yasaya, yapının savunucusuna çevirir. Yine de biz, Bartleby'la olan yakınlaşmanın onu değişik bir insan haline getirdiğini tasarlarız. Tournier gibi Melville'de iki tip doğa arasında bir ikilik oluşturmak ve bunu daha alışıldık özne/nesne ikiliğinin karşısına yerleştirmek niyetindedir. Deleuze sonuncusunun kahramanında, Melville'in adlandırdığı şekliyle "Orijinallerden" her yerde ikincil ya da duyumsanır doğadan ayrı bir Birincil Doğa'nın örnek ya da cisimleşmelerini görür. Bu birincil tiplerin temas kurdukları üzerinde etkilerinin gariplikleri, "yabancılıkları" nedeniyle önemli olduğunu söylemiştik; onların normal etkinliklerini sorunsallaştırır ve ikincil doğaca kuşatılmışların beklentilerini boşa çıkartırlar. Ancak yine de otorite taleplerine karşı tekil olarak korunmasız görünürler; Bartleby bütün bunların sonunda hapsedilmiştir. Bunun nedeni böyle tiplerin, toplumun işlediği babaerkillik ve hiyerarşiden bir feragat belirtmeleridir. Asla bir otoriteye hizmet edemezler ve aynı şekilde asla bir otorite işlevi göremezler. Yalnızca erkek ve kız kardeşler olarak bir araya gelebilirler; asla baba figürleri, idareci ya da yöneticiler olarak değil. Mizaçlarında babaerkil işlev tam olarak yoktur. Bir anlamda bu etkili direniş araçlarından yoksun olmaları dolayısıyla onları, Ötekinin taleplerine karşı daha da savunmasız kılar. Ancak bir başka anlamda herhangi bir toplumsal statüye uymayarak ve tamamiyle farklı bir varoluş tarzı sergileyerek etkileri gözükebilecek bir bağışıklık elde

ederler, eskisinin bağrında yeni bir toplum, belki de insanlar arasındaki antagonizmayı sürdürenleri yerinden ederek eskisine sürekli olarak yeni değerler aşılayacak.

Tekbencilüğün bir metodoloji, bir bilgi, yaratıcılık ve etik uyaklık aracı, aynı zamanda hem daha olumlu ve üretken hem de uyuşturucular ve alkole itimat gibi diğer metotlardan daha az riskli ve yıkıcı olduğunu öne süreceğim. Hata yapma, amaç kendiliği çözmek ya da sökmeden başka hiç bir şey değildir ancak artık küstah bir ifadeyle bu tip bir işlemin getirebileceği tehlikeleri hesaba katmadan değil. Tekbencilik kendilik üzerine, onun nasıl ve niçin kurulduğunun ve süre gelen varoluşu için neye dayandığı üzerine bilgimizi arttırmak için bir yöntem bilimidir. Tekbencilik kendiliğin, özellikleri ve adetleri, dayanıklılıkları ve zayıflıkları üzerine ayrıntılı ve yeğin bir ilgi yoluyla gerçekleştirilen aşılmasıdır. Artık benliğin kendinin tüm bilebileceği olduğu anlamı değil, daha çok kendilik bilinene kadar başka hiç bir şey bilinemez anlamı söz konusudur. O zaman artık bu kabullenilmek için sokratik bir "kendini bil" değil, daha çok, onu neyin olanaklı kıldığı ve neyin bozabileceği üzerine kapsamlı bilgi ve anlayışla Nietzscheci bir kendini aşmadır.

Bu, Hegel ve Hyppolite için çok önemli nosyonlar olan ve onlara göre evrenselin önceliğini kabul etmeyi reddeden tüm felsefede kayıp olan toplum ve ortak bir insanlık olanağı üzerine sorunda bizi nereye getirir? Deleuze basitçe belirli bir tekbenli etkinliğin fayda ve kazançlarını irdelemekle tatmin olmaz, ayrıca böyle bir bağlamdan bir toplum ve arkadaşlık anlamının ortaya çıkıp çıkmayacağını da düşünür. Kuşkusuz bu mutabık kalınması güç bir fikirdir ancak Deleuze'ün ütöpik bir düşünür olmadığında net olalım. Onun, böyle bir toplumun neye benzeyeceği ve örgütlenmesi üzerine açık bir fikri yoktur. Bu tip fikirler tam olarak onun doğasına karşıttır. Başka bir yerde antropolog Victor Turner'in çalışma ve terminolojisinin Deleuze'ün aklındakini açıklayabilmek için araştırılabileceğini öne

sürmüştüm.<sup>30</sup> Turner, *liminalite* (marjinalize minör iter öznellik) ve *communitas* (kendiliğinden, planlanmamış yeğ in toplum) arasında diyalektik bir ilişki konutlar. Bu hiç bir şekilde Hegelci bir fenomonolojiye dönüş olarak okunmamalıdır ve ben Deleuze'ü bir diyalektikçi olarak okumayacağım. Tekbencilik ve toplum, *liminalite* ve *communitas* arasındaki ilişki saf bir negatif diyalektiktir. Terimler olarak, ne birinin diğerine indirgendiği ne de diğerini aştığı ne de onlara yaşam ve yön veren şey olarak bu gerilimin çözülebildiği bir karşılıklı varsayım ilişkisinde sürüp giderler.

Eğer bütün bunlar bir şekilde muğlak gözüküyorsa belki de böyle olmaları gereklidir. Belki de böyle bir toplumun neye karşı olacağını söylemek, ne için olacağını söylemekten daha kolaydır. Bununla birlikte en azından kısmen neye karşıt olacağını belirlemek, ne için olabileceği üzerine fikir yürütebilmeye imkân sağlar. Kardeşlik lehine babaerkillik ve hiyerarşiye karşıt olacağını söylemiştik. Özne/nesne ikiliğini sürdüren her şeye karşıt olup bunun yerine içkin bir materyalizm izleyeceğini de gördük. Deleuze iki önemli "karşı" daha belirler: insanları kafa kafaya getirip dolaysız bir güvensizlik yayan tikelliklere; ancak aynı zamanda Evrensel ya da Bütün'e, yüce aşk ya da merhamet adına ruhların kaynaşmasına karşı.<sup>31</sup> Öyleyse bu iki zıt kutup arasında diyalektik bir çözüm bulmaya çalışan Hegelci toplum modeline karşı. Toplum somut dahi olsa herhangi bir evrensellik temelinde değil ancak yalnızca olanaklı en yüksek orijinallik, eşsizlik ve tekilik bağlamı sunan olumlanmış bir çokçuluk üzerine kurulabilir. Böyle bir toplum, her şeyin ötesinde utanç duymaksızın bir yaşamın olumlanmasıyla tanımlanacaktır. Bartleby denemesinin sonlarına doğru Deleuze kendi görüşünü kısaca açıklar: "Avrupalı kurtuluş ve hayırseverlik ahlakına karşı, ruhun başka hiç bir amaç olmaksızın, tüm temaslara açık, asla diğer ruhları kurtarmaya kalkışmayarak, açıkça otoriter ya da iniltili sesler çıkaranlara sırtını dönerek, hatta denkle-

<sup>30</sup> Bkz., Stephen J. Arnott, "Liminal Subjectivity and the Ethico-Aesthetic Paradigm of Félix Guattari," *Limen* 1, 2001, [http://www.mi2.hr/limen/limen1-2001/stephen\\_arnott.html](http://www.mi2.hr/limen/limen1-2001/stephen_arnott.html)

<sup>31</sup> Deleuze, *Essays Critical and Clinical* 87.

riyle kaçan ve çözülmemiş akorlar oluşturarak, biricik marifeti özgürlükle, böylelikle kendini tamamlayabilmek için her zaman kendini özgürleştirmeye hazır bir biçimde yola çıkarak doyduğu bir yaşam ahlakı".<sup>32</sup> Sonuç olarak tekbencilik asla en önemli etken değildir ancak yeni bir toplumun kurulabileceği olanaklı bir yol olarak işlev görür. Yalnızca, kendiliği ve loş sosyal çevresini yapılandıran koşullar belirlendikçe ve yaşam bu beklenti ve gerekliliklerle uyum içerisinde sürdürülemez hale geldiği ölçüde tekbenci olunur. Bu nedenle toplum olanağından bütün bütün vazgeçilmez, ancak tamamiyle farklı koşullara göre bir toplumu, "üyeleri güven ve "itimat"a yani kendilerine, dünyaya ve oluşa inanca muktedir yeni bir toplumu"<sup>33</sup> hayata geçirecek şekilde etkinlikte bulunulur. Muhtemelen bu, burada ana hatlarını çizdiğim gibi tekbenci etkinliğin en önemli kazancıdır, sonunda ulaşılabilecek bir kendilik yönünde umutsuzluk yerine bilinen ve aşılabilir bir kendiliğe inanç, hayali ve uzak değil ancak gerçek ve yakın bir dünyaya inanç.

---

<sup>32</sup> Deleuze, *Essays Critical and Clinical* 87.

<sup>33</sup> Deleuze, *Essays Critical and Clinical* 88.

## YERSİZYURDSUZLAŞAN "YERSİZYURDSUZLAŞMA" ANTI-OİDİPUS'TAN BİN YAYLA'YA\*

Eugene W. Holland

*Anti-Oidipus*'tan sekiz yıl sonra *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin uzun zamandır beklenen ikinci cildi, *Bin Yayla*<sup>1</sup> başlığı altında ortaya çıktı. Bir yönü itibariyle, önceki cildin devamı olduğunu söylemek güç gözüküyordu: *Anti-Oidipus*'a *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin uygun bir üst başlık olmasını sağlayan Marx ve Freud'dan kalkış noktaları tamamiyle kaybolmuş ya da daha doğrusu hücre biyolojisinden botanik ve zoolojiye, coğrafya ve ötesine çok daha geniş referans alanları içerisine gizlenmişlerdi. Yine de burada, iki kitap arası kimi bağlantıları her iki cilt için de belirleyici olan bir terimin evrimine odaklanarak incelemek istiyorum: Yersizyurdsuzlaşma.

*Bin Yayla*'nın *Anti-Oidipus*'la ilişkisini anlamanın bir yolu, Deleuze ve Guattari'nin birincisinin sonunda hâlâ ayakta kalan ikili karşıtlıkları ikinci ciltte "yapıçözmek" için yola çıktıklarını düşlemektir. Deleuze ve Guattari bu konuda Derrida'ya borçlular anlamında değil, şizoanalitik "yapıçözüm" (eğer böyle söylenebilirse) *Anti-Oidipus*'ta belirtildiği gibi bilinçdışı, global olmayan bağlantı ve kapsayıcı ayırım mantığından kaynaklanır.<sup>2</sup>

\* "Deterritorializing 'Deterritorialization' From the Anti-Oedipus to A Thousand Plateaus", *Substance*, Vol: 66 (1991): 55-65.

<sup>1</sup> *L'Anti-Oedipe*, Vol. 1, *Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Minuit, 1972) [*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, R. Hurley, M. Seem, H. Lane (New York: Viking, 1977)]; *Mille Plateaux*, Vol. 2 *Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Minuit, 1980) [*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987)]; İngilizce çevirilere referanslar, metin ve notlardaki aktarımları takip eder.

<sup>2</sup> Özellikle bkz., s.1-16, 68-84 ve 106-109; Deleuze'ün *Difference et répétition* (1968) ve *Logique du sens* (1969) kitapları Derrida'nın erken dönem çalışmaları.

Bağlayıcı sentez "bu ve şu" kapalı ikililiğinden çok "bu ve sonra şu ve sonra bu..." "açık uçlu dizisine, benzer şekilde, kapsayıcı ayırım ise "ya bu ya şu" kapalı ikili alternatifini değil ama alternatiflerin açık uçlu dizisini "bu ya da şu ya da şu ya da bu..." üretir. Böylelikle Deleuze ve Guattari, ikili kapanmaya, Derrida'nın yazı gibi tekil daha geniş bir "kavram olmayan" bakımından söz/yazı gibi bir ikili karşıtlığı yeniden yazdığı yerde, terimleri çoğaltarak meydan okurlar. Örneğin, *Anti-Oidipus*'taki molar ve moleküler çifti, *Bin Yayla*'da, değişen parçalılık (katıdan esneğe) dereceleri ve yeni başka bir terimle, kaçış çizgisiyle ilişkisi açısından, despotik üst kodlama ve uygar kodsuzlaştırma ise imleyen öncesi ve karşı imleyen rejimleri boyunca varolan, imleyen ve imleyen sonrası rejimleri olarak yeniden yazılır. *Anti-Oidipus* için, temel olan paranoya/şizofreni karşıtlığı ise *Bin Yayla*'da, şimdi en az üç farklı çeşidi bulunan Organsız Beden üzerine yeniden yerleştirilmişlerdir.

Tabii ki *Anti-Oidipus*, paranoya/şizofreni ikili karşıtlığının temelini aşındırmada kendine özgü bir yola sahipti. Kitap, aynı zamanda hem paranoid hem de şizofrenik olan bir söylem tarzı icra eder. Bu kolay değildi: paranoya ve şizofreni *Anti-Oidipus*'taki Sosyo Libidinal spektrumun karşıt kutuplarında yer alır: paranoya bireyler ve sosyal biçimler üzerine kendi mutlak değer standardını dayatan despotik iktidar üst kodlamasını belirtirken şizofreni, arzu ve sosyal üretimin her tip kodlamanın sınırlandırmasından kurtarılmasını ve "sürekli devrimin" karşılıklı olumlayıcı doğaçlamasına bırakılmasını belirtir. Böylelikle; beşeri bilimler için bir çeşit devrimci birleşik alan teorisi üretmek için *Anti-Oidipus* stiline paranoid eğilimleri, Marx ve Nietzsche'yi antropoloji datası ve Freud ve Lacan eleştirisiyle ilişkilendirirken, aynı zamanda metnin "şizoid eğilimleri", tamamiyle kapsayıcı savı zorunlu olarak imkânsız olmasa da kesin bir sonuç çıkarmanın zor olacağı gerçeküstü imgeler ve şizofrenik laf

---

larıyla *Speech and Phenomena, Of Grammatology* ve *Writing and Difference* (her biri 1967 tarihlidir) yakın tarihlerde yayınlanmışlardır.

salatasına indirger.<sup>3</sup>

Yine de *Anti-Oidipus*, *Bin Yayla*'nın ağaçsallığına köksap adına karşı çıkacağı, geleneksel "kitap" özelliklerini korur: *Anti-Oidipus* temelde hâlâ düz çizgiseldir. Bireysel psikolojiden yola çıkıp (arzulayan makinalar) kapitalizm ve psikanalizin çekirdek "kutsal ailesinin" bir eleştirisine, oradan da sosyo libidinal üretim tarzlarının bir tipolojisine (yabanlık, despotizm, kapitalizm) uzanır ve şizoanaliz için bir tanım ve programla sonuçlanır. *Bin Yayla*'da söylemsel yenilik çalışmanın tarzından çok örgütlenmesini etkiler. Kuşkusuz *Anti-Oidipus*'ta da olduğu gibi, kavramsal "argümandan", "yüzsellik", "kaygan", "pürtüklü" mekân gibi imgeler lehine kaçınılır: Bu "kavram olmayanlar" stratejik olarak "alt belirlenmişlerdir"; böylelikle, anlaşılmaları ve başka alanlara genişletilmeleri yalnızca ön belirlenmiş bir kuralın uygulanmasından çok, alışılmadık yeni bağlantıların icat edilmelerini gerektirir.<sup>4</sup> Ancak; daha da çarpıcı olan, metnin arzu dolu düz çizgisel olmama ısrarıdır.<sup>5</sup> *Bin Yayla*'nın *Anti-Oidipus*'un sonunda hâlâ ayakta kalan ikili karşıtlıkların peşini sürmekteki amacı, yalnızca terminolojiyi çoklaştırmak değil, diğer yaylalardaki yapıçözümlerden gelen diğer terimlerle, özdeş hale gelmeden ya da birbirlerinin içine çökmeden, kesişebilecekleri bir noktaya gelene dek "yapısökmek/çoklaştırmaktır". Bu tip kesişimler "arada" (*au milieu*) gelişen bir köksap kuracaklardır: Ortada, arada. *Bin Yayla*'ya ayırt edici şeklini veren bu yöntemdir: Her bir yaylada daha az ya da fazla odaklanmış analiz ama yaylalar arası bağlantılar ve çokça varsayımsal, yay-

<sup>3</sup> *Anti-Oidipus*'da stilin rolü üzerine bakınız benim, "The *Anti-Oedipus*: Postmodernism in Theory, or the Post-Lacanian Historical Contextualization of Psychoanalysis", *Boundary 2*, 14:1 (1988) 291-307.

<sup>4</sup> Deleuze, Kant okumalarından kaynaklanan bir perspektif içerisinde (Lyotard'ın da olduğu gibi gibi)özgür estetik ve kurallarla sınırlı rasyonel yargı arasındaki ayrımı vurgular. Bkz., onun *La philosophie critique de Kant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963 [*Kant's Critical Philosophy*, H. Tomlinson ve B. Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)]).

<sup>5</sup> Deleuze ve Guattari bir noktada yazılarının, kitabın düz çizgisel olmayışına katkıda bulunabilecek, uzun süremlili yazıdan çok kısa süremlili yazıya dayandığını öne sürerler (16). Burada, kısa süremlili bellek söylemiyle postmodernizm arasında ilişki üzerinde düşünülebilir.



lalar arasında terminoloji dayanıklılığıyla birlikte (Her ne kadar sonuç terimler ve yaylalar arasında bir olanaklı bağlantılar takımının haritasını çıkarsa da...). Bu yön, her ne kadar yer darlığı bizi kısıtlıyor olsa da, zaten diğerlerinden yalıtılmış şekilde tek bir terimi ele almanın zorluğuna da katkıda bulunur. Bu zorluğu akılda tutarak, "yersizyurdsuzlaşma" nosyonunun evriminin *Anti-Oidipus*'tan *Bin Yayla*'ya izini sürebiliriz.

*Anti-Oidipus*'ta yersizyurdsuzlaşma ve karşıtı yenidenyeriniyurdunubulma, özgül bir işlevle, nispi olarak alanları sınırlı tutulmuş terimlerdir: ilk olarak Lacancı psikanalizden türetilerek Marx ve Freud'u bağlantılandırmak, libido ve emek gücü kavramlarını eklemlemek için bir çeşit menteşe işlevi görür. Lacan'da "yeryurtedinme", çocuğun libidosu üzerinde, organlar ve aralıklardan yüklenmiş orojen bölge ve nesneler yaratan bir süreç olarak, annesel besin ve bakımın yerleşikleştirilmesiyle ilişkilendirilir. Bunun karşıtı olarak; yersizyurdsuzlaşma ise, Deleuze ve Guattari için, psikolojik alanda şizofrenik libidonun önceden kurulmuş yatırım nesnelerinden özgürleştirilmesine işaret eder: Örneğin annenin göğsünden ya da ödipus kompleksinin aile üçgeninden. Aynı zamanda, ancak bu kez sosyal alanda, emek gücünün feodal toprak parselinden, montaj hatında ya da başka üretim biçimlerinde özgürleştirilmesini de aynı terim belirler. Böylelikle Deleuze ve Guattari, Marx'ın "ilkel birikim" adını verdiği süreci yeryurdedinme yönünde yeniden yazarlar: İngiltere de kapitalizmin ortaya çıkışında (Çitleme Hareketleri ortak toprağı koyun yetiştiriciliği için özelleştirdiğinde) köylüler yeni doğan konfeksiyon sektörünün tekstil tezgahları üzerinde yenidenyerleriniyurdlarını bulmaları için yersizyurdsuzlaştırılırlar. Şizoanaliz, yeryurdlanma nosyonunun bu ikili kullanımıyla uyum halinde libidinal alanı, her çeşit insan enerji yatırımını kapsayacak şekilde, genişletir: algısal ve fiziksel, bilişsel ve üretken, arzu ve çalışma.

Yine de kapitalizm yersizyurdsuzlaştıran tek sosyo libidinal üretim tarzı değildir, tüm iktidar toplumları bunu gerçekleştire-

rir.<sup>6</sup> Despotizm güç yoluyla arzu ve üretimin odağını yerel "yeryurdlardan" despotun aşkın figürüne aktararak yersizyurdsuzlaştırır. Despotun temsilcileri ve temsiliyetleri bu aktarımı yabancığın yerel kodlarını üst kodlayarak ve dileklerine göre yeniden yönlendirerek kovuştururlar (örneğin despotik Hıristiyanlık, kış gün dönümünün ritüel pagan gözlemini ve ilkbahar ekinoksunu İsa'nın ölümü ve Tanrı olarak yeniden dirilişinin kutlanmasıyla üst kodlar).

Kapitalizm, despotik iktidar toplumundan ekonomik bir iktidar toplumu olması itibarıyla ayrılır: temsiliyet yoluyla üst kodlayarak değil ama temsiliyeti tamamen kodsuzlaştırarak yersizyurdsuzlaştırır: yabancı ve despotizmde somut nitelikleri tanımlayan kodlar ve üst kodların yerine bir soyut nicelikler "cebirî" koyarak.<sup>7</sup> Kapitalizm üst kodlamaktansa belitselleştirir: hepsinden önce, bundan böyle, sermaye olarak yatırıma konacak yersizyurdsuzlaşmış ve kodsuzlaşmış saf sıvı refah akımını başka bir yersizyurdsuzlaşmış ve kodsuzlaşmış akımla birleştirir: bundan böyle, montaj hattı ya da başka bir imalat sürecinde verili yatırım nesnesine uygun düşmek için disipline edilmiş ya da "becerilendirilmiş" saf emek gücü. Kâr hadlerinin düşme eğilimi bundan sonra ek belitlerin eklenmesini dayatacaktır: Sıkı bilimlerden gelen teknik bilgi girdisiyle üretim işlemleri daimi

<sup>6</sup> Üç ya da dört sosyo libidinal üretim tarzı aşağıdaki bir Greimas dikdörtgeni üzerinde çizilebilir:



Bkz., benim "The Anti-Oedipus: Postmodernism in Theory, or the Post-Lacanian historical Contextualization of Psychoanalysis" özellikle s.295 (Ayrıca, "Schizoanalysis: the Postmodern Contextualization of Psychoanalysis," başlığıyla *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., [University of Illinois Press, 1988] 405-406 (özellikle 407)" içinde gözden geçirilmiş haliyle yeniden yayınlanmıştır).

<sup>7</sup> Şizoanaliz, yapı çözümünü tarihsel olarak yersizyurdsuzlaşma süreçleri ve özellikle ona eşlik eden kodsuzlaştırmayla ilişkili olarak konumlandırıldı.

olarak dönüştürülür. Kitlesele aşırı üretimden kaynaklanan krizlerse karşılık olarak daha başka belitlerin eklenmesini zorunlu kılacaklardır: reklamcılık, beğeni göstergesi alım gücünü, emek gücünün meta üretimini karşılamak için programlar. Böylelikle tüketim, üretimin önceden varolan nesneleri üzerinde yeniden-yeriniyurdunubulur, yatırıma konmuş sermaye üzerinde kâr gerçekleştirilir. Bu bağlamda yenidenyeriniyurdunubulma, Marx'ın söylemiş olduğu gibi "yaşayan üzerine yüklenen", "geçmişin ölü elidir". Marx'a göre "burjuva çağını daha önceki bütün çağlardan ayıran" "Üretimin sürekli devrimcileştirilmesi ve tüm toplumsal koşulların kesintisiz biçimde altüst edilişi"<sup>8</sup> kesintisiz yatırım ve yeniden yatırım çember ya da döngülerine neden olur: sermaye bir yerden temin edilirken (Birleşik Devletler) başka bir yerde yeniden yatırıma konur; (güney, Pasifik kıyısı) belirli emek becerileri zamanında ve yerinde değerli hale gelirken sadece birkaç yıl sonra değersizleşirler; tüketici beğenisi bir üretim döngüsüne ait metalar için programlanırken, bir sonrakine sıra geldiğinde yeni baştan programlanacaktır.

Bu şekilde, yersizyurdsuzlaşma sürekli devrimin motorunu gösterdikçe "iyi", yenidenyeriniyurdunubulmaysa sermayenin özel sahipliğince dayatılan iktidar ilişkilerine işaret ettiği ölçüde "kötü" gözükür: libidinal ve ekonomik olarak üretken yatırım önceki yatırımlar üzerinde kârın gerçekleştirilmesi için yersizyurdsuzlaşma akımına karşıt olarak, önceden varolan sermaye stokuna bağlanır: Böylece yenidenyeriniyurdunubulma geleceğin yersizyurdsuzlaşmaları üzerine çöken geçmişin "ölü eli"olarak görünür. Şizofreninin, *Anti-Oidipus*'ta iktidar ilişkilerinden kurtulmuş sürekli devrim hareketi olarak "övülmesi" de işte bu nedenledir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Bkz., "The Communist Manifesto" Lewis Feuer ed., Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959) s.6-41

<sup>9</sup> Bu övgünün, *Anti-Oidipus*'ta katatonik evresi için şizofreni sürecine eşlik etmeyi reddeden psikiyatrik kurumların suçlandığı klinik bir varlık olarak "şizofrenikle" hiçbir ilintisinin olmadığı açık olmalıdır. (Guattari'nin anti psikiyatri hareketlerine uzun süreli bağlılığına uygun bir şekilde), bkz. özellikle s.113 ve 122-37.

Ancak iki kavram *Bin Yayla*'da çok farklı bir anlamda belirirler. Terimler, insanlık tarihi ve psikodinamiklerin çok ötelere, jeolojik tortulaşmadan, türler arasında "simbiosis"e, genetik kod içerisinde protein zincirlerinin oluşturulmasına kadar genişletildikçe, son hümanizm hatta insan merkezilik izleri de kaybolur (Yersizyurdsuzlaşmanın bu tip bir genişletilmesinin ilk işaretleri Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi arasında yayınladıkları Kafka üzerine çalışmalarında belirgindir).<sup>10</sup> Özellikle dikkat çekici olan, yersizyurdsuzlaşma ve yenidenyeriniyurdunubulmanın artık, *Anti-Oidipus*'ta olduğu gibi sosyal güçler arasındaki karşılıklı ilişkileri (sürekli devrim ve özel temellük gibi) belirtmemesidir. Bunun yerine yersizyurdsuzlaşma, bir yersizyurdsuzlaşan ögenin diğeri için yeni bir yeryurd işlevi göreceği (ve "en az yersizyurdsuzlaşan, en çok yersizyurdsuzlaşan üzerinde yenidenyeriniyurdunubulur") bir "çifte oluş" içerir (174). Bu şekilde, yersizyurdsuzlaşma ve yenidenyeriniyurdunubulmanın kendileri, farklı göstergebilimsel süreçlere içkin olarak düşünülür. *Anti-Oidipus*'a göre katatoninin klinik şizofrenik üzerine psikiyatri kurumlarınca uyguladığı gibi dışarıdan dayatılmamıştır. Katatoniğin kara deliği artık şizofreni sürecinde içerilen bir tehlike olarak görünür ve yersizyurdsuzlaşma ve organsız bedenin de benzer özgün tehlikelere sahip oldukları düşünülür. *Bin Yayla*'da artık, *Anti-Oidipus*'taki şizofreniye paranoya üzerinde ayrıcalık tanıyan ikili karşıtlık hükümsüzdür.

Üst Kodlama/paranoya ve kodsuzlaşma/şizofreni arasındaki karşıtlık *Bin Yayla*'da iki imleyen rejimi arası fark olarak yeniden yazılır: İmleyen ve imleyen sonrası ve iki suratsallık rejimi (iki farklı beyaz duvar/kara delik sistemi), tam surat ve sırt dönmüş surat imleyen rejim *Anti-Oidipus*'taki despotizmin üst kodlama/paranoya özelliğini büyük ölçüde sürdürür; şimdi aynı zamanda, despotun suratının (İsa, Beyaz Adam) ilkel bedeni üst

<sup>10</sup> Kafka: *Pour une littérature mineure* (Paris: Minuit, 1975) [*Kafka: Towards a Minor Literature* D. Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986)]; bkz. benim "Commentary" *The Journal of Modern Greek Studies* "Minor Literature" özel sayısı içinde [8:1 (May 1990)] 125-33.

kodladığı bir "tam surat" rejimi olarak da nitelenir. Yeni olan, kodsuzlaştırma/şizofreniyle değil ama "kullaştırma/kulluk" ve "sırtını dönmüş suratla" nitelenen imleyen sonrası rejimdir. Despotun aşkın imgesi bir imleyen sisteminin merkezinden sabit anlam dayatırken, imleyen sonrası rejimlerde anlam, öznel yorumlamaya sonsuza kadar açıktır: despot suratını döner, merkez artık tutunamaz ve hiçbir aşkın gösteren üstünlüğünü sürdüremez. Buradaki sorun, daha önceki merkezli tam imleyenli rejimce vaat edilen garanti ve upuygunluk olasılığı olmaksızın, yorumun anlamsız olmasıdır, ancak yorum buna rağmen azalmaksızın sonsuzcasına devam eder: imleyen sonrası rejimler, bir vakum içerisinde bitimsiz bir "interpretosis"i teşvik ederler.

Gelin, bu yeni terminolojinin bir bölümünü, devrim sonrası Fransa'yı, imleyen (despotik) ve kullaştıran (modern) rejimlerin bir karışımıyla birarada bulunan imleyen sonrası suratsallığın bir örneği olarak kurmada deneyelim.<sup>11</sup> Feodal ayrıcalıkların tasfiyesi ve "*Declaration des droits de l'homme*", (İnsan Hakları Bildirgesi) Fransız yurttaş öznelerin formel eşitliklerini konumlandırırken, 16. Louis'nin başının kesilmesi Fransa'yı despotik suratından mahrum eder. Bu bağlamda heterojen nüfusların modern kentte birbirleriyle gittikçe artan oranlarda temasa geçtikleri yerde, "*physiogamis*" ve "*tableau de Paris*" gibi edebi türler, Fransız halkının gittikçe karmaşıklaşan ve sağlıklı sayın edilen sosyal topografyasını çizip anlamlandırabilmek amacıyla ortaya çıkarlar. Bu türler, anlamın, anonim ve özerk bir öznenin kent yaşamının gelişi güzel görünümüleriyle karşı karşıya gelmesinden kaynaklanan bir "imleyen/kullaştıran" rejimi yerleştirirler. Saf bir "imleyen" rejimi artık olanaklı değildir: sosyal yapı artık topografik olarak ayrılmaz (toprak sahipliğinde temellenmiş ya da Versailles merkezli) ancak ayırt edilemeyecek şekilde karışım halindedir. Böylelikle kent temasları gelişigüzel

<sup>11</sup> *Baudelaire and Schizoanalysis: The Socio-Poetics of Modernism* (hazırlanıyor). Bu kadar kısa bir deneme içerisinde Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini yeterince verimli ve ikna edici bir biçimde yerleştirmek olanaklı olmayabilir ancak girişim kesinlikle onları istek dolu "kavramlar" alt belirlemeleri ve uzun süremliden çok kısa süremli bellekle yazılmasını savunmalarıyla aynı çizgi içerisindedir.

hale gelir; aynı zamanda gözlemleyen özne resmen yetkilendirilmemiştir ancak daha çok bir "herhangi bir kimse" olarak gözükür.

Bu edebi türler, Balzac'ın, Paris kentinin yalnızca kişiselleştirilmediği ancak bir surat da aldığı seri gerçekçi romanlarında, dönüştürülmüş olarak görünür: Balzac romanı kişisel tutkunun kara deliğini yeni doğan kapitalist ilişkilerin beyaz duvarının karşısına diker. Bu artık aşkın bir merkezi iktidarca onaya gereksinim duymayan ancak karşılıklı olarak birbirlerini destekleyen bir özne ve gerçekliğin içkin bir uygunlaştırılmasıyla düzgülenen, imleyen sonrası söylemdir: Anlatı öznesinin yetkinliği başarıyla gerçeklik üzerine "anamlı" açıklamalar yapılmasından ileri gelir; gözlemlenen sahnelerin gerçekliği gezgin yazarın belgesel deneyiminden kaynaklanır.<sup>12</sup> Balzac ilkin pazar için yazan ticari bir yazar olarak, kralın sarayının ya da "Academie Francaise"nin bir buyruğuyla değil ancak pazar toplumuyla müzakere eden diğer yurttaş öznelerin başarı ve başarısızlıklarını tasvir edebilme başarısı sayesinde yetkin bir gerçekçi payesini alır.

Baudelaire, *tableau de Paris* türünden yola çıkışında (*Les Fleurs Du Mal*'ın "Tableaux Parisiens" bölümü içerisinde) bu tip bir gerçekçi söylemi kaçıır. Baudelaire modernist şiiri modern kentle yakın temasa koyarken dahi, aynı anda, hem gerçeğin söylemsel hükümlerliğini reddetmek hem de arzunun öznesini yerinden etmek için çalışır. Gündönümü şiirlerinde kentli flaneur, karşılaştığı kent manzaraları karşısında onlardan sabit anlamlar çıkaramayacak durumda, kayıp ve şaşırılmış görünür. Tersine, gecedönümü şiirlerinde ise kentli gece baykuşu, kendi bitkin arzusunu yeniden tutuşturmak için ateşli bir biçimde şehvet

<sup>12</sup> İmleyen sonrası rejimlerde düzgüleştirme için bkz. s.129; Balzac üzerine bu çizgide daha fazla bilgi için bkz. Christopher Prendergast, *The Order of Mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Özellikle üçüncü bölüm.

ve tutku sahnelerini akla getirir.<sup>13</sup> Uç noktalara taşındıklarında bu eğilimlerin her biri ciddi tehlikelere davetiye çıkarır: Ümitsiz yorum, flaneur'ü, kentin anlam yoksunu boş duvarından sekererek mahrem bir içsellığe gönderir. ("Le Cygne", "Les Sept Vieillards"); buna karşın monadik öznellik de tek gerçek sonunun ölüm olacağı biçare arzusunun kara deliğinde kaybolur ("Danse Macabre", "Rve Parisien").

Ancak gece dönümünün son şiiri, kentin daimi yeniden uyanışını, gözlemleyen herhangi bir öznenin yokluğunda sahneler: olaydan bağımsız geçmişte tamamlanmamış kip ve birinci şahıs zamirinin ortadan kaldırılması *tableau de Paris* ve düzgünleştirilmiş-gerçekçi anlatıyı; henüz hiçbirşeyin vuku bulmadığı ve hiçkimsenin olmadığı, dolayısıyla herhangi bir şeyin herhangi bir kimsenin başına gelebileceği bir "dayanıklılık planına" dönüştürür. "Tableaux Parisiens"de Mallarme tarafından açıklandığı şekliyle "rien n'a eu lieu que le lieu" (hiçbir şey meydana gelmedi, mekân hariç). Bu dönüşüm *Les Fleurs du Mal*'ın son şiiri, "Le Voyage" ("Tableaux Parisiens" seçkisi gibi bu şiir de, koleksiyonun dikkat çekici bir şekilde yeniden düzenlenmiş ikinci basısında ilk kez yayınlanır) için ortam hazırlar. Burada, artık, kolektif sözcelemin belirsiz "biz"inin, "yeninin arayışında, bilinmeyenin en derinlerine erişmek için", bir sefere çıkmasıyla, anlamsız deneyimin beyaz duvarı ve trajik özneliliğin kara deliğinin her ikisi de çok gerilerde bırakılmışlardır.

Böylelikle imleyen sonrası kulluk rejimi, tek kaynak ve tesellisi bireysel varlık sabuklaması olarak, hâlâ, bir sabit anlam garantör ya da garantisinin (kayıp) figüründe, imleyen rejiminin ardıl bir imgesiyle mücadele eder. Arzu ya Sartreci "absürd"de varoluşun anlamsızlığında olduğu gibi beyaz duvardan, yapayalnız özneye geri sekerek tıkanmıştır ya da Lacancı, kayıp nesne için arzu metoniminde olduğu gibi trajik özneliliğin kara de-

<sup>13</sup> "Tableaux Parisiens"in "gündönümü" ve "gecedönümü" çemberleri için bkz. Ross Chambers, "Trois paysages urbains: Les Poemes liminaires des 'Tableaux Parisiens'," *Modern Philology* 80:4 (May 1983) 372-89; ve "Are Baudelaire's 'Tableaux Parisiens' about Paris?" *On Referring in Literature*, Issacharoff and Whiteside, eds. (Indianapolis: Indiana University Press, 1987) 95-110.

liğine düşerek teslim alınmıştır... YA DA (kapsayıcı bir dizideki üçüncü, dördüncü, n'nci terimin önemini hatırlayın) her iki uç noktayı da reddeder (ve beraberlerinde onları tek alternatifler olarak sunan dışlayıcı ayrımı da), sosyal varoluşun beyaz duvarına kaydetmek ya da işlemek için özelliğin kara deliğinden tekrar yüzeye çıkar, bir kolektif sözcelem köksapı kurar, bir sonsuz keşif seferinde yersizyurdsuzlaşmış yeryüzünü çaprazlama keser. Bu nedenle *Bin Yayla*, im ve suratsallık rejimleri açısından 3 tip ya da derece yersizyurdsuzlaşma arasında ayrım yapar:

1) Her ne kadar söylem bitimsizcesine üretilebilse de, her zaman yalnızca despot ya da onun din adamlarınca anlam kazanabileceği, her zaman despotun yüzünün beyaz duvarına saplandığı için, imleyen rejimleri salt **görelî** yersizyurdsuzlaşmayla tanımlanırlar.

2) İmleyen sonrası rejimlerde, öznel yorumları karşılaştırmak ve yargılamak için ortak bir kriter olmadığı ölçüde, yersizyurdsuzlaşma **mutlak** hale gelir ama yine de yorum nihai olarak "bu sadece senin fikrin" in verimsiz kara deliğine yöneldikçe, **olumsuz** kalır.

3) Yersizyurdsuzlaşma yalnızca anlam arayışı deneyimleme lehine terk edildiği ve bu deneyimleme Baudelaire'in son "Seferindeki" belirsiz "bizce" öne sürüldüğü gibi başkalarının deneyimleriyle kesiştiği ve bağlantı kurduğu müddetçe **mutlak** ve **olumlu** hale gelir.<sup>14</sup>

Yersizyurdsuzlaşma nosyonunun, *Anti-Oidipus*'ta, terimin "yalnızca" "geçmişin ölü eli" yenidenyeriniyurdunubulmanın zıddı olarak insanlık tarihinin devrimci potansiyelini belirtir gözük-tüğü halinden belirgin bir şekilde uzaktayız. Bunun nedeni kısmen, göz önüne aldığımız yaylanın im rejimlerinin soyut bir tipolojisini sunarak açıkça tarihten sakınıyor olmasıdır. Sözgelimi imleyen sonrası kullaştırma, pekala antik rejimin çöküşü sıra-

<sup>14</sup> Mutlak olarak yersizyurdsuzlaşmış kolektif sözcelemin bildiğim en iyi örneği halen deneysel cazdır; bkz. benim "'Introduction to the Non-Fascist Life': Deleuze and Guattari's 'Revolutionary' Semiotics," *Esprit Crateur XXVII*: 2, Summer 1987, s.19-29.



sında romantizmi ama aynı şekilde Protestan Reformunu , Yahudilerin Mısır'dan çıkışlarını, ve daha birçoklarını tanımlayabilir. Ancak bu, Deleuze ve Guattari'yi bugün bir çok yapısalcılık sonrası yaklaşımdan ayıran tarih üzerine odaklanma (ve hatta evrensel tarih üzerinde bir ısrar) *Bin Yayla*'da ansızın ortadan kaybolmuştur anlamına gelmez. Tersine, tarih üzerine, ama kaçınılmaz olarak "kapitalizmin tarihi": Pazarın dünya çapında engellenemez biçimde yayılımı ve nüfuz etmesi olarak, sermayece üretildiği ve tanımlandığı şekliyle tarih üzerine, sürekli bir tefekkür söz konusudur. Deleuze ve Guattari çeşitli tipte devletin (sosyalist adlandırılanlar olduğu kadar liberal demokrat ve bağımlı neo kolonyeller kadar devrimci kolonyalizm sonrası devletler de) kendisiyle ilişkilerinde, yalnızca kapitalist belitlerin, çok sayıda farklı "gerçeklenme modelleri" olarak hizmet gördükleri, "tek bir dünya pazarının, kapitalist pazarın" olduğunda ısrar ederler. *Anti-Oidipus*'un sermaye genişlemesinin dinamiği içerisinde temellendirdiği yeriniyurdunubulmanın iki hareketi, artık bir yanda yüksek hızlı yersizyurdsuzlaşma noktası olarak transnasyonel sermaye ve öte yanda çeşitli yenidenyeriniyurdunubulma noktaları olarak devlet biçimleri üzerinde tekrar dağıtılmıştır.

*Bin Yayla*'da yeni bulunmuş bir ihtiyat da, (dilerseniz bir çeşit anti hümanizm sonrası) bir önceki kişilikler ötesi, moleküler ve şizofreni üzerine şevki sınırlandırmak için, bu bağlantı içerisinde, (diğerleri arasında) devreye girer. "Bir kez daha zamandır" derler bir noktada (188), "pratik uyarıları çoğaltmanın". Çünkü yeni imleyen sonrası öznelleştirme rejimi, onun klasik pazar kapitalizmine kulluk tarzı, yerini ileri monopol kapitalizmin öznelliği tamamen devreden çıkaran belitlerine, en yeni tarz, bir "makinasal hizmetçilik"e bırakırken, çoktan sönmeye yüz tutmuş görünür. Bugünlerde artık pazar araştırmaları, örnek öznelerle onların reklam ya da kampanya başlıklarına (ticari ya da siyasi) tepkilerini test etmek için mülakat yapmakla uğraşmaz: bunun yerine, derinin verdiği galvanik reaksiyonları, gözbebeği büyümelerini, kalp atış oranlarını ölçmek için onlara

makinalar bağlar. Bilinçli öznel tepkiler her geçen gün, yüksek hızlı sermayenin aksiyomları beden ve bilinçdişına artan oranlarda, bizzat tatmin etmek için üretmiş olduğu nesnelerin hitap edeceği daha da yeni yapay organlar yaratarak, ulaştıkça yersiz hale gelir. Bu veriler ışığında, bir miktar, "yenidenyeriniyurdu-nubulma" sadece savunma amaçlı gayet iyi gözükür: "Küçük miktarlarda imleyen ve öznelleşme tutmalısınız" diye tavsiye eder Deleuze ve Guattari "Sadece şartlar talep ettiğinde onları kendi sistemlerine karşı çevirmek için dahi olsa... ve egemen gerçekliğe karşılık verebilmek için yeterli nicelikte, küçük öznel-lik payları tutmalısınız." (160)

Bu *Anti-Oidipus*'tan çok daha az devrimci gelebilir ve muhtemelen de öyledir; *Bin Yayla* her durumda kesinlikle çok daha az romantiktir. Artık "şizofreni" üzerine daha önceki mübalağalı ya da eleştirel olmayan coşkudan arta kalan herhangi bir belirti, yersizyurdsuzlaşma ve organsız beden üzerine çok ihtiyatlı ve ince bir yaklaşımla defedilmelidir. Gerçekten de eğer "kapitalizm ve şizofreni" üst başlığı ikinci cilt için artık uygun kaçmıyorsa bunun nedeni büyük ölçüde *Bin Yayla*'da şizofreniden çok az söz edilmesidir (ve İngilizce dizinde de hiç görünmez). Diğer yandan kapitalizm, her ne kadar "yalnızca" insanlık tarihi alanında olsa da, başlıca yersizyurdsuzlaşma faili olarak yenilenmiş bir ilgi görür.<sup>15</sup> Burada Deleuze ve Guattari, kapitalist genişleme ve pekişme dinamikleri üzerine Marx'da "diyalektik" adı verilebilecek, hafif bir hayranlık ve taviz vermez eleştirel analiz kombinasyonu gösterirler. *Bin Yayla*, *Anti-Oidipus*'a yaptığı dilbilim, karşılaştırmalı antropoloji, hayvan semiyotiği, devlet teorileri ve benzeri alanlardaki dikkate değer katkısına değinmeksizin yalnızca bu açıdan göze alınsa dahi, paha biçilmez bir devam kitabıdır.

<sup>15</sup> Özellikle bkz. Yayla 12 "1227: Treatise on Nomadology The War Machine," özellikle s.416-423; (Türkçesi için "*Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası*", Temmuz 1990, Bağlam Yayınları). Yayla 13 "7000 B.C.: Apparatus of Capture"; (Türkçesi için "*Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı*", Nisan 1993, Bağlam Yayınları) ve Yayla 14 "1440: The Smooth and the Striated," s.490-92.



## KAVRAMSAL POLİTİKA VE *BİN YAYLA*'DA SAVAŞ MAKİNASI\*

Paul Robert Patton

Deleuze *Bin Yayla*'yla aynı zamanda yayınlanan bir söyleşi-  
sinde Guattari'yle olan çalışmasını "Felsefe; başka hiçbir şey de-  
ğil ama felsefe; kelimenin geleneksel anlamında"<sup>1</sup> diyerek ta-  
nımlamıştı. Bununla kavramsal yaratımın oldukça kesin bir et-  
kinliğini kastediyordu: Felsefe yapmak yeni kavramlar icat et-  
mektir. Ancak kavram anlayışı gelenekselin çok ötesindedir.  
Bunlar gündelik düşünce akışına karşılık veren, sanatsal, siyasal  
ya da diğer pratikler arasında bağlantılar kuran tekilikler, baş-  
ka yerlerde ise çizgiler ya da yeğlilikler olarak tarif edilirler.  
Kavramlar düzenlemelerde köksaplar kurarak kavramsal olma-  
yan düşünce tarzlarıyla iş görürler. Bu görüşün altında bir kav-  
ramsal düşünce fikri ve ona uygun tercih yatmaktadır: Deleuze-  
cü kavramsal görüş kavramsal biçimin belirli bir siyasetine bağ-  
lılığı belirtir.

Bu tercih *Bin Yayla* kitabı boyunca birkaç yolla ortaya ko-  
nur.<sup>2</sup> Bu eleştirileri, dışsal gerçekliğin uygun ya da uygun olma-  
yan temsiliyetlerince, yönetilenlerince olduğu gibi düşüncenin  
farklı içerikleri sorunu değildir (bilim ve ideoloji). Sorun daha  
çok kavramsal işlerliğin farklı üslup ya da tarzları üzerinedir.  
"Düşüncenin içindekilerin çok konformist oldukları için eleştiril-  
diği düşünülür ama birincil soru biçimin sorusudur." (464).

\* "Conceptual Politics and War Machine in Mille Plateaux", *Substance*, Vol. 44/45, 1984.

<sup>1</sup> Catherine Clament ile söyleşi, "Entretien 1980", *Larc* 49 (1980).

<sup>2</sup> Özellikle "Giriş: Köksap" ve *Yayla 12*'de, *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*, 2 (Paris: Minuit, 1980) s.464-470. Parantez içerisindeki tüm referanslar, *Mille Plateaux*'yadır.

Özellikle tercih içsellik figürleriyle yönetilen bir düşünce tarzıyla, özü dışsallık olan bir düşünce tarzı arasındadır: "Une pense du dehors". Felsefe tarihinde sunuluşu itibariyle düşüncenin klasik imgesi; ruh, bilinç ya da kavramların kendileri olsun dışarıyla ilişkileri her zaman bir çeşit içsellik aracılığıyla gerçekleşecek kavramsal sistemler üzerinedir. Bunlar merkezi ve hiyerarşik sistemlerdir ve ağaçsal düşüncenin birincil özelliği de tam da bir birlik ya da içsellik ilkesi çevresinde örgütlenmesidir: Bu söz konusu edilen nesnenin (dil, bilinçdışı, toplum) ve onun diğer şeylerle ilişkilerinin nasıl anlaşılacağını belirleyen yapı ya da eksenini oluşturur. Bu imgeye karşılık Deleuze, özünde dışsallığıyla, bir dışarıyla çoğul ve çok yönlü ilişkiler potansiyeliyle tanımlanan bir düşünce biçimini savunur.

Bu köksapların en önemli özelliklerinden birisidir: Köksaplar belirli bir tip düzenleme ya da çokluk olarak dışarıyla tanımlanırlar: "Soyut çizgi, üzerleri boyunca diğer çokluklara bağlanarak dönüşüm geçirdikleri kaçış ya da yersizyurdsuzlaşma çizgileriyle" (15-16). Üstelik köksapsal düşünce dışarıyla dolaysız ilişkiler sergileyen bir yazı stilini de belirtir: "Bize öyle geliyor ki yazı bir dışarıya adına asla yeterince icra edilemeyecek. Dışarısının bir imgesi, anlamı, özneliliği yoktur. Dışarıyla bir kitap düzenlemesi dünyanın kitap imgesine karşı. Bir köksap kitap" (34). Bu tip yazının örnekleri Kleist, Kafka, Artaud ve Nietzsche'nin metinlerini kapsar. Başka yerde Deleuze, "Ahlakın Soykütüğü Üzerine"den, "devlet kurucuları, o "çelik bakışlı korkunç sanatçılar" üzerine olan pasajı aktarır. "Bu yaratıklarla hesaplaşmaz, bir yazgı gibi sebepsiz, hesapsız, bahanesiz gelirler; bir şimşegin oluşumu gibi oluşurlar, nefret edilemeyecek denli çok korkunç, çok ani, çok ikna edici, çok "farklı"dırlar..." Ona göre böyle metinler dışarıdan gelen dışsal bir güç ya da yeğlilikle bir hareketle canlılık kazanır; öyle ki "bir şey kitaptan fırlayarak saf bir dışarıyla temasa geçer".<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, "Pensee Nomade", Nietzsche aujourd'hui', 1 (Paris: UGE, 10/18, 1997)

Deleuzecü alternatif basitçe düşüncenin başka bir imgesi, kavramların hazırlanması için alternatif bir model değildir. Çünkü bu, farklı alanlarda sonradan yeniden üretilecek bir biçimi belirtir. Oysa düşünceyi dışarılaştırmak her şeyden önce sabit olmamasıyla, değişkenliğiyle tanımlanır. İçselleştiren ya da ağaçsal düşünce bir model sağlar, ancak burada karşıt kutuplar arasında kökten bir simetrisizlik bulunur. Önceki, temsiliyetin yeniden üretilebilirlik alanının tamamen dışında yer alarak tekrarın temel farkı gösterdiği simulakr dünyasına aittir. "Le pense du dehors" köken araştırmalarından ziyade haritalarla ilişkilendirilebilir. Bu "imge ve kopyaları, model ya da röprodüksiyonları, düşünceyi bir doğru, haklı ya da yasa modeline tabi kılmanın tüm imkânlarını yok eden güçtür (Kartezyen Doğru, Kantçı Hak, Hegelci Yasa)" (467) Önerilen, kavramsal düzenlemenin başka bir biçiminin tekrarı değil, bir süreçtir: Düşünceyi dış güçlerle dolaysız bir ilişkiye sokuş süreci, "kısacası düşünceden bir savaş makinası yapmak" (467).

Madem ki savaş makinalarını icat edip, onu devlet aygıtlarına karşı konuşturarak göçebelerdir; o zaman bir savaş makinası olarak düşünce, göçebe bir düşünce anlamına gelir. Devlet ve göçebeler arasındaki bu karşıtlık, bu iki düşünce tarzı arasındaki farkın, kavramlarca doldurulan ya da tanımlanan bir çeşit zihinsel mekânla ifade edilebilmesini sağlar. Klasik imge ya da düşüncesinin devlet biçimi geleneksel olarak evrensellik üzerine ikili bir iddia ile sınırlandırılmış bir zihinsel mekân ihtiva eder. "Gerçekte o iki evrenselle iş görür. Varlığın nihai kurucusu ya da kuşatıcı ufku olarak "bütünsellik" ve varlığı bizim için varlığa dönüştüren ilke olarak "özne" (449)". Bu bakımdan alternatif, her çeşit evrensel özneyi reddeden, bunun yerine belirli bir çokluğa, ırk ya da kabileye atıfta bulunan ve kendini birtakım kuşatıcı bütünsellikler içerisine yerleştirmekten çok, göçebelerin bozkırı doldurdukları şekilde kaygan bir mekânı doldurarak ufuksuz bir ortama yayılan bir düşüncedir.

Buradan *Bin Yayla* üzerine birkaç sonuç çıkarılabilir. İlk ola-

rak, her ne kadar belirli bir tanım içerisinde "geleneksel anlamıyla felsefe" olsa da, icat edilen kavram türleri ve onların köksapsal düzenlemeleri geleneksel kitabın çok uzağına düşer. Bunlar anlayışımızın kurumsallaşmış biçimleri üzerinde eleştirel etkiler bırakmaları hesaplanan zamansız kavramlardır: "Filozof ne ebedi, ne de tarihsel olmayan zamansız kavramlar yaratır; bugünden değil".<sup>4</sup> İkincisi, bir köksap kitap doğası anlayışının, onu nasıl okumamız gerektiği üzerine imaları vardır. Köksap kitap, önümüzde açılan bir sunum ya da argümanlar içerisinde dizi ya da aşamalar olarak okunamaz. Kavramsal köksapın sabit ya da sınırlanmış bir yeriyurdu olmaksızın ne başı ne de sonu vardır: Tamamen ortadadır ve kendileri her zaman arada olan yaylalardan oluşmuştur: "Her bir yayla herhangi bir düzen içerisinde ya da herhangi bir diğer yaylayla bağlantılı olarak okunabilir" (33). Farklı yaylalar bazen farklı tarzlarla da olsa aynı kavramları geliştirerek örtüşürler, ama kendi kendilerine yeterli yörüngeler olma özelliklerini korurlar.

Bir metafizik eğilimin şüphe uyandırmaz varlığına, kavramları ve ayrımların yayılışında sistem inşa edici bir dürtünün aşıkârlığına rağmen, *Bin Yayla*'dan bir sistem oluşturmaya çalışmak boşuna bir çaba olurdu. Böyle arkitektonik bir analiz kitabın sahip olmadığı bir sabit kavramsal içsellik varsayacaktı. Ancak sorun bu yaylaların nasıl iş gördükleridir. Her ne kadar kısmi ve geçici olsalar da kavrayış gücü sağlayan kavramsal bir düşünce ve dışarıyla bağlantılar olarak nasıl çalışırlar? İlerlemenin uygun bir yolu bir kavramsal çizgi seçip onu izlemek olabilir: "Yorum, bir sistemi yeniden üretmektense bir patikayı takip etmelidir. Önemi, göçebeler ve devlet için nihai bir silah kaynağı olmasından ileri gelen ilkel metalurjist gibi bir kavramsal damar belirleyip, süreç boyunca hangi mücevherleri keşfedersek onları çıkararak iz sürmeliyiz.

Bu denemenin geri kalan kısmında *Bin Yayla*'nın içlerine doğru siyasi katman boyunca ilerleyeceğiz. Bu metin dahice bir

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (London: Athlone Press, 1983), s.107.

kavramsal üretim girişimi olduğu gibi, en başından itibaren siyasi bir metindir. Bir noktada yazarlar siyaseti nihai metafizik kategoriler olarak koyarlar: "Varlıktan önce siyaset vardır." Siyaset teorisi alanında Foucault ve 1968 sonrası diğer Fransız düşünürlerinde olduğu gibi onların çalışmaları da "devrimci" siyaseti neyin oluşturduğunu yeniden tanımlama çabası bağlamında okunmalıdır. 13. *Yayla*'daki bir bölüme (*Kapitalizm ve Şizofreni: Bin Yayla* kitabı, bölümleri yaylalar olarak sıralamıştır, ç.n.) ve kitap boyunca birçok ifadelerine göre siyasi sempatileri erken 1970'lerden beri Avrupa solu içinde birincil güç olan marjinal hareketlerle birliktedir. Bu hareketler sadece kadınlar, mahkumlar ve göçmen işçi hareketlerini değil, ayrıca ekoloji, özerklik mücadelelerini ve alternatif kurum şebekeleri çevresindeki mücadeleleri de kapsar. Bu belirgin ilgileri de gözönüne alarak kimi yaylaların siyasi değerlendirme ve eylemle ilişkili olarak ne işlev gördüklerini sorabiliriz: *Bin Yayla* bir siyaset önerir mi? Eğer öyleyse bu nedir?

Bu soruya Deleuze ve Guattari'nin savaş makinası ve göçebelik kavramlarının kullanımları yoluyla bir cevap verebiliriz. Bu kavramları 12. *Yayla* olan "*Göçebibilim Üzerine İnceleme*"\* de ayrıntılı olarak geliştirmişlerdir. Ancak köksapsal analizce farkına varılan aktif güçlerin söz konusu olduğu, her bağlamda sık sık anılır. Bu kavramlar *Bin Yayla*'da bulunan siyasi ahlakın yinelenen figürleridir. Burada amaçlanan siyasi değerlendirmeye uygun her şeyi tekrar anımsatmak değil. Bir belitsel sistem olarak kapitalizm üzerine analizlerin büyük çoğunluğunu atlayacağız. Amacımız daha ziyade göçebelik ve savaş makinası üzerine söylemi kullanarak, metin içerisinde felsefi ve siyasi ilgilerin nasıl birbirlerine eklemlendiğini açıklamaktır.

*Bin Yayla*'nın gidişatı boyunca bireysel ve toplumsal oluşumların analiz edilebileceği birkaç söylemsel platform vardır. Köksapsallık, Şizoanaliz, Pragmacılık, Haritacılık ve Göçebibilim bu ayrışık ancak örtüşen referans çerçevelerinden sadece bazı-

\* Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni / 1 Göçebibilimi İnceleme-si: Savaş Makinası*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.



larıdır. Savaş makinası ve göçebelik kavramlarını dolaylı olarak ele almadan önce, Deleuzecü analizin genel terimlerini belirtmek ve savaş makinası kavramını başka bir platforma gönderme ile konumlandırabilmek için bunlardan en azından biri üzerinde kısaca durmak faydalı olabilir.

Herhalde Deleuze ve Guattari'nin en çok tanındıkları siyasi perspektif "mikropolitikadır". Bu, kendisini arzusun yerel ya da kişisel görüngüsüyle sınırlandıran bir perspektif değildir. Ancak bunları toplumsal oluşumlar içerisinde kurucu ve kimi zaman birincil öğeler olarak ele alır. Burada amaç, özel ve kamusal alan arası bölünmeleri ve ölçek ayırmalarını sürdürmeksizin bunların üstesinden gelerek, yerlerine bizi oluşturan parça türleri ya da çizgiler arası farkları ortaya koymaktır. Arzu oluşumları üzerine daha önceki şizoanalitik analiz *Bin Yayla*'da yerini büyük ölçüde bireyler ya da grupları karakterize eden iktidar ve arzu çizgileri üzerine haritacı bir analize bırakır: Bir yanda katı parçalılığın bir devlet aygıtı benzeri bir varlığı gösteren moler çizgisi; öte yanda ise esnek parçalılığın kendisi boyunca duygulanımsal ilişkilendirilmeler ve her tip oluşun (kadın oluş, hayvan oluş, fark edilmez oluş) meydana geldiği moleküler çizgi. Arzu oluşumları moleküler çizgi boyunca iş görme eğilimindeyken yaşam ve kurumların resmi örgütlenmesi moler çizgiyi harekete geçirme eğilimindedir. Bununla birlikte bu iki ayırım tam olarak çakışmaz ve gerçekte iki tip çizgi sıkıca iç içe geçmişlerdir: Bu nedenle her toplum, ancak aynı şekilde her birey aynı anda iki parçalılıktan oluşmuşlardır: Biri moler, diğeri moleküler. Bunlar aynı terimler, ilişkiler, doğa ya da çokluğa sahip olmamaları itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Birarada varolup, iç içe geçmiş olmaları itibariyle ise ayrılmazlardır. Her zaman birbirlerini varsayarlar (260). Bu iki çizgi arasındaki fark belitbilimsel değil, ancak toplumsal görüngünün anlaşılması için önemli, etkili bir farktır: Verili bir durumda hangi oluşumlar hangi çizgiye denk düşer. Böylelikle yazarlar totaliteren bir rejim biçimi olarak faşizmin özgünlüğünün moleküler seviyede libidinal çekimleri ne

biçimde örgütlediği anlaşıldığında nasıl belirlendiğini gösterirler. Onlara göre faşizm mikrofaşizmlerin okul, aile, işyeri ya da diğer yerel merkezlerde birbirleriyle sürekli etkileşim halinde nasyonal sosyalist devlet içerisinde rezonansa girmeden önce bölünerek yayılmalarından ayrıştırılamaz (261-262). Bununla birlikte daha az gerçek olmayan, ancak diğer ikisinden daha soyut üçüncü bir çizgi vardır ki diğer hepsinden daha önemlidir. Bu daha çok tüm parçalılığın çöküşünü andıran parçasız bir çizgi olarak kaçış çizgisidir. Bu çizgi kendisi boyunca, önceki çizgilerde oluşturulan yapıların yıkıldıkları ya da başka bir şeye dönüştükleri çizgidir. Mutlak yersizyurdsuzlaşma çizgisidir: Kaçış çizgileri herhangi bir düzenlemede hem ontolojik hem de etik-politik anlamda birincildirler. Bir düzenleme soyut çizgisince yönetilir ya da tanımlanır. Düzenlemelerin nedensel altyapıları ya da diptyapıları yoktur, ancak onlar "Sadece diğer genel nedenselliklerle ilişkisinde etkili olabilen, ancak bunlarca açıklanamayan belirli bir yaratıcı nedensellik soyut çizgisi, bir kaçış ya da yersizyurdsuzlaşma çizgisine" sahiptir (347).

Etik-politik olarak kaçış çizgisi ayrıcalıklıdır. Çünkü "Her zaman bir kaçış çizgisi üzerinde yaratılır".<sup>5</sup> Bin Yayla boyunca mümkün en yüksek yaratıcılık ya da yaşam imkânı sunan bu varoluş tarzı ya da süreçlerine göre tercihte bulunulur: Mutlak yersizyurdsuzlaşma, sürekli değişim, azınlık oluş bu süreçlerden; Köksap, Organsız Beden, İçkinlik Planı ve Göçebelik bu yaratıcı süreçleri sergileyen varoluş tarzlarından bazılarıdır. Eğer kitapta bir dirimsellik varsa, bunun organikle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Önemli olan sanatta, bir filmde ya da müzik parçasında bulunabilecek "organik olmayan yaşamdır". Nitekim Deleuzecü metafiziğin taviz vermez olumlayıcı karakteri kaçış çizgisinde ortaya konduğu gibi yaşam ve soyutlamanın çakışmasında da ifade edilir.

Soyutlama nosyonu oldukça çapraşıktır: Bir çizgi hiçbir şeyi temsil etmeyebilir, salt geometriktir, ancak bir çerçeve çizdiği

<sup>5</sup> Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1977), s.164. Diyaloglar, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990.

müddetçe gerçek soyut değildir. Soyut çizgi bir çerçeve takip etmeyen şeylerin arasından geçen mutant bir çizgidir. "Pullock'un çizgileri için bu önerilebilir." Bu haliyle soyut çizgi sadece geometrik değildir. O en canlı yaratıcı çizgidir. Gerçek soyutlama organik olmayan yaşamdır. Organik olmayan bir yaşam fikri *Bin Yayla*'da süreklilik gösterir. Bu tam olarak kavramın yaşamıdır.<sup>6</sup>

Kaçış çizgilerine verilen bu önem toplumsal analiz için belirleyicidir. Deleuze ve Guattari'nin toplumu çelişkileriyle tanımlayan Marksist kavramsallaştırmaya karşı reddiyelerine zemin sağlar. Her ne kadar bu molar seviyede uygun olabilse de onların perspektiflerine göre "Bir toplum moleküler olan kaçış çizgileriyle tanımlanır." (263-264). Ayrıca bu, onları Foucault'nun toplumu iktidar ilişkileriyle tanımlama girişiminden de ayırır. Kendi düzenleme kavramsallaştırmalarını Foucault'nunki ile karşılaştırdıkları bir dipnotta iki önemli farka işaret ederler: İlkin onlar için düzenlemeler, birincil olarak arzu düzenlemeleridir. İktidar ikincil, katmanlaşmış boyuttur. İkincisi, "Bir düzenlemenin diyagramı birincil ve de direniş ya da karşı hareket görüngüsü değil, ancak yaratıcılık ve yersizyurdsuzlaşma noktaları olan kaçış çizgilerini barındırır." (176). Foucault'nun iktidar analizi iktidara muhalefet için olumlu bir figüre sahip değildir.<sup>7</sup> Bu boşluğu tepkisel figürlerce doldurulmaya bırakır (7). Kaçış çizgisi gibi nosyonlar iktidara karşıt olanlar için olumlu figürler sağlama girişimidir. *Bin Yayla* bu tip çeşitli figürler sunar.

Kavramsal olduğu gibi tarihsel olarak da teknolojik kaçış çizgileri boyunca devletinkilere karşılık yeni silahlar icat etmelerinden dolayı göçebeleri, kaçış çizgisi ile bir yakınlıkları vardır. Daha fazlası, göçebeler, kendi kaçış çizgileri boyunca firavunu şaşkına çeviren yeni silahlar bularak önlerine gelen her şeyi süpürürler. Daha genel olarak bir kaçış çizgisinin harekete geçiril-

<sup>6</sup> Clement "Entretien 1980".

<sup>7</sup> Örneğin Foucault'yla bir söyleşide ortaya atılan pleb ya da "pleblik" nosyonu, "Powers and Strategies", Michel Foucault: Power, Truth, Strategy içinde (Sydney: Feral, 1979) s.52.

mesinin belirli bir tip düzenlemenin müdahalesini gerektirdiğini ileri sürerler: "her zaman bu çizgiler üzerinde işleyen bir savaş makinası benzeri bir şey vardır." Azınlık gruplarına olan sempatilerini daha önce belirtmiştik. "Azınlık" (minör) burada niceliksel bir anlamda değil. Niteliksel bir anlamda anlaşılmalıdır. Azınlık çoğunluktan ya da standarttan, baskın toplumsal kodun sahiplerinden sapandır. Üstelik azınlığın siyasi önemi onun çoğunluktan dışlanmasında değil, onun potansiyel özgünlük gücünde yatar. Baskın toplumsal doklara karşı bir savaş makinası düzenleme zeminini bu özgünlük sağlar. Tersine, Deleuze ve Guattari için devrimci siyasetin özünü oluşturan da bu işlemdir: toplumsal kodun belitsellerinin yeniden bir ayarlanmasıyla azınlık taleplerinin onlara eklemelenmesi ya da yeniden bir kod oluşturulması değil, kendisi ve norm arasındaki uçurumu açma olarak azınlık oluş işleminin. Bu sonu olmayan bir süreçtir, ancak geleceği kapitalizmin temel yasasınca garantiye alınmıştır. Her seferinde sisteminden kaçan yeni öğeler üretme pahasına kendi sınırlarını aşma ve yeniden kurma eğilimi. Kapitalizm yeni akımların kaçmasına izin verme koşuluyla sadece, yenidenyeriniyurdunubulmadan kurtulan ve "Amacı ne bir toplu kıyım savaşı ne de genelleşmiş terör barışı değil, ancak devrimci hareket olan bir savaş makinasını" oluşturan yeni bağlantılarla ilişkiye geçen kodsuzlaşmış akımların bir birleştirmelerini başarabilir.

Burada savaş makinası üzerine öne sürülen alternatif imkânlar iktidara muhalefet konusunda Deleuzecü figürlerde içkin olan kararsızlığa işaret eder. *Bin Yayla*'da hiçbir şey kesin olarak "o ya da bu" değildir, her şey "hem o hem de budur" ve kaçış çizgisi de bu konuda istisna olamaz. O, hem en yüksek yaratıcı potansiyel hem de en büyük tehlike çizgisidir. Aynı anda hem en büyük neşeyi hem de kederi sunar. Kaçış çizgileri yaratıcı çizgiler oldukları gibi, bir ölüm kokusuna da sahip olabilirler. Buna alternatif olarak iki tip çizgi ayrılabilir: Mutasyon ve yok etme çizgileri.

Her iki durumda da tehlike, parçalılık ve öznenliğin molar biçimlerinde dayatılan sınırlardan kurtulduğunda bir çizginin yaratıcı gelişiminin gerekli şartlarıyla bağlantı kurmayı başaramayıp saf ve basit bir yok etme tutkusu üreten bir yıkım çizgisine yönelmesidir (280). Bu ihtimal Deleuzecü siyasi ahlakın temel ihtiyatlılığını gösterir: "Bir çizginin hangi yöne döneceği asla önceden bilinemeyeceği için siyaset deneysel bir etkinliktir."<sup>8</sup>

Savaş makinası ve kaçış çizgisi nosyonları arasındaki yakın bağlantı hesaba katıldığında, her ikisine de aynı değişkenlikle yaklaşılması gerekliliği şaşırtıcı değildir. Belki de asıl ilgi çekici olan savaş makinasının tamamıyla bir yaratıcılık figürü olarak kullanılması gerekliliğidir. Terim, çoğunlukla günümüzde küresel siyaseti yöneten, en göze çarpan özelliği korkunç imha gücü olan askeri endüstriyle, kompleksle, çift başlı bir canavarla ilintilendirilir. Yazarlar terimin bu gündelik anlamının farkındadır ve devlet ve savaş makinası arası ilişkinin evrimini tarif ederken bunu da hesaba katarlar. Hatta bundan önce devlet tarafından temellük edilmiş tabi bir aygıt olarak savaş makinası ve onun saf hali arasında keskin bir ayrım yaparlar. Kaçış çizgileri söz konusu olduğunda belirleyici olan bu ikincidir: "Kaçış çizgileri seviyesinde onları izleyen düzenleme, savaş makinası tipindedir. Mutasyonların kaynağı eksin olarak nesnesi olarak savaşa değil, ancak yersizyurdsuzlaşmış kuantal emisyonuna, mutant akımların geçişine sahip olan bu makinadır. Bu anlamda tüm yaratım bir savaş makinasından geçer" (280). Savaş makinası kavramının kullanımının bu açık uygunsuzluğu, bu şekilde kavramın, *Bin Yayla*'nın gidişatı boyunca tanımlanan ne denli soyut bir nosyon olduğunu ortaya çıkarır. Bu nedenle kavramın kapsamını anlayabilmek için daha ayrıntılı bir incelemesini takip etmek zorundayız.

Savaş makinası kavramının birincil konumu Deleuzecü "Evrensel tarih" teorisi bağlamı içerisinde. Yayla 12 ve 13 daha önce *Anti-Oidipus*'ta başlatılmış olan bir projeyi sürdürür: Bir

<sup>8</sup> *Dialogues*, s.165-66.

makinasal tarih teorisi taslağı. *Anti-Oidipus* (1972) adlı bir önceki kitapta Deleuze ve Guattari madde, beden ve arzu akımlarının toplumun işleyebileceği ve yeniden üretiminin garanti altına alınabileceği farklı düzenleme ve kodlama sistemleri olarak üç büyük tip toplumsal "megamakina"nın bir tipolojisini çizerler. Bunların ilki olan ilkel toprak makinası siyasi örgütlenme ve ekonomik mübadeleleri soybağı ve ittifak yoluyla yapılandırır. Eğer bu kurallar toplumsal bedenin kodlanmasına tekabül ediyorsa, despotik makina temelde ilkel toplumsal formasyonların dışarısından ve üzerinden hiyerarşik yükümlülükler dayatan bir üst kodlama aygıtıdır. Genel olarak burada, Deleuze ve Guattari, Nietzscheci devlet görüşünü onaylarlar: O, dışarıdan fetihle kurulmuş bir egemenlik kurumudur. Son olarak "uygar" kapitalist makina; ekonomik üretim ve mübadelenin örgütlenişi ilkesinin toplumun maddi ve psişik yaşantısı içinden yönetildiği bir makina olarak tanımlanır. Bu anlamda zor ya da ideolojiye gereksinim duymayan içkin ve sinik bir makinedir.

Bu "evrensel tarih"taslağı iki yönüyle dikkat çekicidir: Soyutlama ve anti-tarihselciliği. Bu toplumsal makinaların tarifi kendi içinde belirli toplumların tarifi değildir. Daha ziyade amaç, mekanizmaları yoluyla belirli toplumların anlaşılabilmesi bir soyut figürler kümesi belirlemektir: "Toplumsal oluşumları biz makinasal süreçlerle tanımlarız, üretim tarzlarıyla değil (tersine onlar bu süreçlere bağlıdır)." (542). Böylelikle somut toplumsal oluşumlar değişen kombinasyonlarda onlarda hangi toplumsal makinaların gerçekleştiğinin tespit edilmesiyle belirlenebilir. Örnek olarak günümüz toplumunun analizi, hem devletçe yönetilen hem de kapitalist olan bir toplumun analizi olmalıdır. Bu toplumsal makinaların bir evrim içerisinde aşamalar olarak görülmesi ya da bir makina ya da sürecin bir diğerinin etkisinden kaynaklanması gibi bir şey söz konusu değildir. Her biri ebedi bir soyutlamada birarada varolurlar. Somut tarih basitçe bu süreçlerin belirli durumlarda işler hale gelmeleridir: "tarih ortak varolan oluşların birbirini takibini tercüme etmekten baş-

ka bir şey yapmaz" (537). Bu anti-evrimcilik özellikle devlet sorununa uygulanır. *Bin Yayla*'nın yazarları devletin ekonomik, kentsel ya da başka gelişmelerden evrilmediği görüşünü desteklemek için antropolojik ve arkeolojik kanıtlara başvururlar. Zaten daha önce *Anti Oidipus*'ta devletin "kökeni" üzerine tezleri her zaman devletlerin varolduğu varsayımıyla eleştirmişlerdir: "Devlet ilerleyen aşamalarla kurulmamıştır, baştan aşağı silahlı olarak ortaya çıkar. Bir seferde uygulanan ustaca bir hareket, ezeli Ur devleti devletin olmak istediği ve arzuladığı herşeyin ebedi modelidir".<sup>9</sup>

*Anti Oidipus*'ta despotik makina nosyonu, hem devletin ezeli biçimi hem de genel devlet biçimi olarak ikili bir rol oynar: O aynı zamanda antik imparatorluklarda görüldüğü gibi devletin ilksel biçimi hem de bu haliyle devletin özüdür. Bu son rol yazarların bir devletin her zaman varolduğunu ileri sürmelerini sağlar. Bundan dolayı devletin farklı somut biçimlerde gerçekleşen ancak bunların hiçbirisiyle özleştirilemeyen "özel bir kategori" olduğunu ileri sürerler. Çünkü aynı zamanda devlet, önceki tüm hükümler iktidarlarda sürekli görülen bir soyutlamadır: "Önce ve sonra gelenin ortak ufku olarak o evrensel tarihi koşullandırır".<sup>10</sup> *Bin Yayla*'da devlet kavramı üzerinde yeniden çalışılarak ondan beklenen farklı roller kavramsal ayrımlar içerisinde kaydedilir. Devletin belirli biçimleri ve devlet biçimi arasında bir ayrım sunulur. Örneğin üst kodlama ve halkların dolaşımsız hizmetçileştirilmeleri ile işleyen antik imparatorluklar, halkın kulluğu ve onların özneler olarak kurulmasıyla işleyen sonraki dönem monarşileriyle aynı değildirler. Her ikisi de özgül kapitalist devletten ayırırlar. Ama yine de yazarlar örgütlenme ayrıntılarındaki farklar ve tarihsel gelişime rağmen özünde tüm devletlerin aynılığında ısrar ederler. Soyutlamanın bu seviyesinde sadece tek bir devlet vardır (478, 532). Ve bu siyasi egemenlikle özdeşleştirilir: "Lé état c'est la souverainete" ("Devlet egemenlik demektir", ç.n.) (445).

<sup>9</sup> Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus and Capitalism and Schizophrenia 1* (New York: Viking, 1977) s.217.

<sup>10</sup> *Anti-Oedipus*, s.220.

Devlet biçimi bir soyut makinadır. Ve bu nedenle herhangi bir somut haline önsel olarak kabaca belirli bir biçim ve işlevle tanımlanabilir. Devletin biçimi bir içsellik ortamıdır. Çünkü "Egemenlik sadece içselleştirebileceği, yerel olarak temellük edebileceği şeyler üzerinde hüküm sürer" (445). Devletin temel işlevi ise kapmadır: "Gerçekte devlet, nüfuslarının, temaların ya da ticaretin, para ya da sermayenin her çeşit akımının kapılması işleminden ayırıştırılamaz" (479). Devlet kapma yoluyla bir içsellik ortamı kurabildiğine göre, bu biçim ve işlev aslında aynı düzenlemenin iki yönüdür. Tarihsel olarak en önemli kapma mekanizmaları toprak ya da ürünü, emek ve para üzerinde işlemişlerdir. Bunlar Marx'ın toprak kirası kâr ve vergilerden oluşan "Kutsal Üçleme"sine tekabül eder. Ancak başka biçimlerde de uzun zaman varlıklarını sürdürmüşlerdir. Mumford'un ilkel Mega Makina ya da Marx'ın Asya tipi Üretim Tarzı analizlerinde tanımlandığı gibi her üç kapma tarzı da antik imparatorluklarda paradigmatik biçimde meydana gelmişlerdir.<sup>11</sup> İmparator, "makinasal hizmetçileştirme"nin erken sistemlerinde (535), toprak, emek ve para üzerinde mutlak iktidara sahiptir. Bir artı değer çıkarılmasını destekleyen karşılaştırmayı mümkün kılan tam olarak da bu monopolistik temellüktür. Marx'ın artı değeri bir geçim işlevi olarak değerlendiren analizinin tersine Deleuze ve Guattari, sadece istimlak gücü oldukça artı değer ve sadece özgür üretken eylemlilik zor yoluyla çalışmaya yönlendirildikçe artı emek oluştuğunu öne sürerler. Devletin tarımsal artı değer sonucunu olmasından ziyade bir artı değer oluşması devletin bir sonucudur. Ayrıca, "Bu karşılaştırma ve temellük noktasının etkili olarak doldurulması kapma aygıtının işleyebilmesi için yeterlidir." (557).

Devlet bir kapma işlemi, bir içsellik alanı oluşturulmasıyla tanımlandıkça zorunlu olarak bir dışarısını, kendisinin dışında kalan bir alanı ima eder. Deleuze ve Guattari tarihsel olarak

<sup>11</sup> Lewis Mumford, *The Myth of the machine. Technics and human development* (London: Secker and Warburg, 1967), özellikle 9. bölüm. Karl Marx *Pre Capitalist Economic Formations*, (London: Lawrence and Wishart, 1964).



devletin ötesinde iki ana tip toplumsal örgütlenmenin varolduğunu öne sürerler: bir yanda dini ya da ticari şebekeler benzeri geniş ölçekli küresel ya da ekümenik makinalar, diğer yanda devlet iktidarının organlarına karşı parçalı toplumların doğa ve haklarını olumlamayı sürdüren yerel gruplar ya da "marjinal" topluluklar (445). Her iki tip örgütlenme de devlet biçiminden geri kalmaksızın her zaman verili bir toplumsal alanda hazır bulunurlar. Ayrıca her iki çeşit örgütlenmenin de devletinkine indirgenemez bir biçimi belirttikleri öne sürülür. "Çokbiçimli ve ayrı bir savaş makinası olarak gözüken bir dışsallık biçimi" (446). En genel belirleniminde savaş makinası, devletin dışında onun ötekisi olarak karşımıza çıkar. Toplumsal alanın devlet biçiminden radikal olarak farklı ve doğaca ona düşman zıt kutbunu oluşturur. İkisi birlikte bir manyetik alanı tanımlayan pozitif ve negatif kutuplar gibidirler. Deleuze ve Guattari nihai olarak onun, "devlette içselliğini sınırlayan ancak dışsallığını devletten kaçanla ya da ona karşı çıkanla tanımlayan aynı alan" olduğunu öne sürerler (446). 12. Yayla'da savaş makinası, devlet biçimine olan kökten dışsallığı tezi yoluyla sunulmuştur. Bu dışsallık gerçek olmaktan çok biçimseldir: Devlet biçimiyle savaş makinası kavramını ayıran; birbirlerine indirgenemez farklıdır. "Her yönüyle savaş makinası devlet aygıtından ayrı bir türden, ayrı bir doğadan, ayrı bir kökendendir" (436).

Yazarlar bu tezi genişçe farklı alanlardan alınan örnekler yoluyla kanıtlamayı sürdürürler: Mit (Dumezil), Edebiyat (Kleist), Antropoloji (Clastres) ve Bilimler Tarihi (Serres). Ayrıca bu örnekler iki figürün ayrıldığı yön ve özellikleri de sunma ve betimleme imkânı sağlarlar. Deleuze ve Guattari iki düzenleme arasında niteliksel farkları iki yönde kurarak ilerleyen "diferansiyel metot"<sup>12</sup> adını verdikleri yöntemi izlerler: İlkinde önemli olan düzenlemelerin en genel özelliklerinin birbirleriyle ilişkisi (dışsallık) ve diğer şeylerle (mekân, hareket, duygular vs.) diferansiyel ilişkileridir. İkinci ise belirli bir düzenlemeyi oluşturan farklı

<sup>12</sup> Bu analiz yöntemine önemli bir kaynak, Hint Avrupa mitolojileri üzerinde çalışmasına *Bin Yayla*'da birçok kez göndermede bulunulan G. Dumezil'dir.

öğeler ve onların eklemlenmelerinin analizi yoluyla işler (içşellik). Dışsal olarak devletin ve savaş makinasının ayrıldığı en belirgin yön, savaşın kendisidir. Birbirlerine kökten dışsal oluşları tezinde örtük fikir, devletin özünde savaşla bir ilişkisi olmadığıdır. Bu devletin temelde barışçıl olduğu anlamına gelmez, ancak daha çok savaş makinasına nazaran farklı bir şiddet rejimi uygular. Sonraki, devlete karşı özerk bir şiddet akımını harekete geçirirken, devletin kendisi kurumsal göstergeleri hukuki ve cezai, kurumları kapma ve cezalandırma, polis ve hapishaneler olan yapısal yasal bir şiddeti, bir kapma şiddetini konuşlandırır. Bu tip şiddetin en temel özelliği, "Üzerinde uygulandığı şeyin yaratımına katılmasıdır". Böylelikle bazı yurttaşların cezalandırılması, tıpkı çalışanların emeklerine yasal yollar da dahil el koyulmasının bir proletaryanın oluşturulmasıyla birarada yürümesi gibi, onların yasa önünde eşit özneler olarak kurulmalarıyla bir bütündür. Devletin savaş makinası yoktur (439) demek, devletler bir düşmanın yok edilmesi ya da boyunduruk altına alınması için güce başvurmazlar demek değildir. Bu, daha çok onların bu eylemlerinin bir savaş makinasının devletçe temellük edilmesine bağlı olduğu anlamına gelir. Tarihsel olarak bu devletin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Böyle bir temellük, bir savaşçı kastının ilhakından, devlete bir askeri aygıt oluşturmak için paralı askerlerin istihdamına kadar çeşitli biçimler alabilir. Ancak her durumda devlet ve savaş makinası arasındaki ilişkiler, ihanet ihtimali de dahil olmak üzere tehlikelerle doludur. Mit ve tarihte ortaya çıkan devlet adamı ve savaşçı arasındaki karşılıklı şüphe sadece bu iki düzenleme arasındaki dışsallığa tanıklık eder. "Apocalypse Now" filmindeki Albay Kurtz, bize kontrolden çıkmış bir savaşçı ya da savaş makinasının, devletin askeri aygıtının total şiddet akımına teslim olmuş ve bu nedenle de artık katlanılamaz hale gelmiş bir örneğini sunar.

Yazarların ileri sürdüklerine göre; Clausewitz "mutlak savaş" fikrine, karşısında devletlerin daha iyi ya da kötü idarecileri olabilecekleri saf bir fikir olarak yaklaştığı ölçüde bu ilişkiyi anlamıştır. Mutlak savaş nesnesi olarak siyasi bir amacı değil, düş-

manın imhasına sahip olan bir total şiddet akımıdır. Bu nedenle onu harekete geçiren ve kontrol etme girişiminde bulunan devlete dışsaldır. Deleuze ve Guattari, Clausewitz'in teorik sevgisini bir adım daha ileri götürerek saf bir fikir olarak savaşı değil, savaş makinasını savunmayı arzularlar. Savaş makinasını en az devlete olduğu kadar savaşa da dışsal olarak anlamayı önerirler. Böylelikle "Tam anlamıyla nesnesi olarak savaşa sahip olmayan" (523) saf bir savaş makinasını savunurlar. Savaşla zorunlu bir ilişkisi olmayan bir savaş makinası paradoksu yeni yeni anlaşılabilmiştir: Hem gerilla savaşı kuramcıları hem de Başkan Reagan savaşın zorunlu olarak muharebeler içermediğinin farkındadırlar. Gerilla için programlanmış bir muharebede yalananmak tam olarak da onun en temel stratejisinin uygulanmasında bir başarısızlıktan ileri gelir. Benzer olarak savaş makinasının savaşa girmesi sadece bir aksaklığın sonucudur. Savaş makinası yalnızca devletle temas kurduğunda, temel stratejisinin uygulanmasının engellenmesi dolayısıyla savaşı kendine bir amaç olarak alır. Bu şekilde anlaşıldığında savaş makinasının aktüel savaşımla sadece rastlantısal ya da ikincil bir ilişkisi vardır (530). Savaş makinasının gerçek doğası başka bir yerde yatar. Göçebelerin varoluş koşullarına gönderimle açıklanır.

Deleuze ve Guattari, tarihsel olarak göçebe oluşun bir savaş makinası oluşturulmasından ayrıştırılamaz olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle göçebelik koşullarını savaş makinasının özelliklerini betimlemede kullanırlar. Aslında daha da ileri gidip savaş makinasının bir göçebe icadı olduğunu bir belit haline getireceklerdir. Bu onların tanımlama işlemlerini aydınlattığı kadar göçebe kavramlarını da etkiler. Clausewitz'in saf bir fikir olarak mutlak savaş nosyonu ile kurulan analogi zaten savaş makinasının kendisinin bir soyutlama olduğunu açıkça göstermektedir. Bu şekilde devlet biçimiyle aynı soyutlama düzeyinde yer alır ve herhangi bir somut toplumsal ya da askeri bir aygıtla karıştırılmamalıdır. Ancak bu belit aynı soyutlamayı göçebelik kavramı üzerine de taşır. Deleuzecü göçebeler de özellikleri gözlem yo-

luyla değil, tanımlamayla kurulan kavramsal nesnelerdir. Bundan dolayı sunulan ayrımlar sadece göçebeler ve yerleşik halklar arasında değil, bunlar ve göçmenler, gezginler ve seyyahlar arasında yapılır (477, 523).

Gerçek yaşamda göçebelik hiç şüphesiz ki çoğunlukla bu ayrışık varoluş tarzlarının bir karışımıdır. Ancak yine de "Sadece ayrışık kavram temelinde karışım hakkında bir hüküm verilebileceği" için yazarlar biçimsel farkların önemi üzerinde ısrar ederler (510). Göçebeliğin soyut doğası, onun mekân değiştiren insanların yaşam koşulları dışında başka yerlerde de bulunabileceğini belirtir. Örneğin hiç hareket etmeyenler arasında (473) ya da bilim veya edebiyat gibi oldukça farklı alanlarda. "Göçebe savaş makinası" deyimi bu nedenle bir totolojidir. Göçebe varoluş koşullarının ayrıntılı analizi, temel yönlerinin belirlenmesine tekabül eder. Bunlar arasında en başta geleni, göçebelerin mekânla olan ilişkileridir. Bu basitçe göçebelerin bir yerden bir yere seyahat ediyor olmaları anlamına gelmez. Göçmenler, gezginler ve seyyahlar da kimileri göçebelerden daha aralıksız olmaksızın seyahat ederler. Ancak onlar aynı tarzda seyahat etmezler. Göçmen ya da seyyah için seyahat, basitçe iki nokta arasında bir yoldur. Oysa göçebe için yol üzerindeki noktalar, birbirini izleyen aşamalar arasında aktarım güzergahlarıdır. Önemli olan seyahatin kendisidir (471). Göçebe yaşamı özünde en route'tur ve takip edilen rotalar, yerleşik toplumların bölgeleri arasında iletişimi sağlayan yol ya da otobanlardan farklı bir amaca hizmet ederler: Onların varlıkları; açık, belirsiz bir mekânda dağıtılırlar (472). Göçebeler özünde yersizyurdsuzdur. Ancak bu, onların bir toprağı olmadığı anlamına gelmez. Geleneksel olarak, zor yoluyla sürülmedikçe terk etmeye yanaşmadıkları bir toprağa sahiptirler. Ancak göçebeyi yersizyurdsuz kılan, toprakla bu özgül ilişkisidir: Göçebe toprağı, dağılımın kapalı ya da sabit motifleri olmaksızın hareketli varoluş için saf bir yüzeydir (13). Üzerinde gerçekleşen hareket dönüşümlü olarak hareket ve dinlenmeyi içeren açık uçlu ve akışkan-

dır. Bu göçebenin birincil özelliğidir: "O kaygan bir mekânı doldurur ve tutar: Bu yönü itibariyle göçebe olarak belirlenir." (510) "Göçebe doldurduğu, ikame ettiği, tuttuğu bir kaygan mekân içerisinde dağıtılmıştır. Bu onun topraksal ilkesidir." (472) Bu ana özellik, göçebenin ikame ettiği mekânla olan ilişkisi itibariyle ya da bizzat mekânın kendisiyle ifade edilebilir. Yerleşik mekân, pürtüklü kapatma ve kapatmalar arası çizgi ve patikalarla işaretlenmişken, göçebe mekânı kaygan, çöldeki kum tepeleri gibi sadece geçicilik ve akışkanlık özellikleriyle işaretlenmiştir. O akışkan bir mekândır. Çerçevelerinde değişken iken, bütünselleştirici herhangi bir boyut ya da yönselliğe sahip değildir. Daha ziyade yerel yönlerinin çoğulluğuyla nitelenir. O köksapsal bir mekândır. Deleuze ve Guattari, son yaylada "pürtüklü" ve "kaygan" mekânlar arası bu karşıtlığı çeşitli örneklerle ayrıntılı olarak belirlerler. Göreli olarak biçimsel terimlerle farkları, noktalar ve çizgiler arasındaki ilişkinin bir tersine çevrimi olarak ifade edilebilir: Pürtüklü mekân çizgiyi geometride olduğu gibi iki nokta arasında ele alır. Tersine kaygan mekân önceliği çizgiye verir. Noktalar basitçe birbirini takip eden çizgiler arasında aktarımlardır. Ayrıca her durumda çizgilerin kendileri de farklıdır. Kaygan mekânda açık aralıklarla yerel olarak yönselken, pürtüklü mekânda küresel bir boyutsallığa tabi ve kapalı aralıklara sahiptirler.

Son olarak "pürtüklü mekân bir yüzeyi kapatır, belirli aralıklarla onu böler, kırılmalar gerçekleştirir. Halbuki bir kaygan mekân bir yüzey üzerinde frekansla ya da çizgiler boyunca dağıtım içerir." (600)

Göçebenin basitçe böyle bir uzanım ürünü olduğu düşünülmemelidir. İki arasındaki ilişki her iki yönde de bir düzenleme sorunu olarak aktiftir. Her biri diğerinin üzerinde çalışır. Göçebe sadece bir kaygan mekân üzerinde ikamet etmez, onu geliştirir ve genişletir: "Göçebe çölü yaptığı kadar, onun tarafından yapılmıştır da. O bir yersizyurdsuzlaşma vektörüdür." (473) Pürtüksüz mekânla bu aktif ilişki, sadece göçebenin değil savaş

makinasının da temel özelliğini tanımlar: Göçebelerin bir icadı olarak savaş makinası "Kaygan mekânın, böyle bir mekânın doldurulmasının oluşturuğu ögesidir. Onun üzerinde yerinden çıkmanın ve buna tekabül eden insan gruplarının düzenlenmesinin. Bu onun yegane doğru pozitif amacıdır. Çölü arttırmak..." (519). Bu savaş makinasının temel eğilimi, onun konatüsüdür ve bu şekilde savaşla zorunlu bir ilişkisi olmayan bir düzenlemeden nasıl savaşın kaynaklandığının bir anlatımını sağlar. Devletin özünden onun yerleşik pürtüklü mekânla bir yakınlığı olduğı çıkarılabilir. Bir içsellik, kapma ortamı kurulması bu tip mekânı gerektirir. Böylelikle "devletin en temel meselelerinden biri de üzerinde hüküm sürdüğü mekânı pürtükleme ya da kaygan mekânları pürtüklü bir mekânın hizmetinde iletişim araçları olarak kullanmaktır" (479). Bu nedenle savaş makinası ile devlet arasındaki temel antipati, iki bağdaşmaz tip mekânı üretme yükümlülüklerinden kaynaklanır. Ayrıca savaş makinasının savaş kapasitesi tam da bu iki varlık tarzı arasında temas meydana geldiğinde güncelleşir. Saf savaşla olan sentetik ilişkisi gerçekleşir ve savaş makinası devlete yönelmiş total savaşın yürütücüsü haline gelir. Devlet aygıtları ve diğerkürtükleme güçleri, savaş makinasının kaygan mekânı genişletme eğilimine direndiğı müddetçe onların imhası amacını üzerine alır. Bu nedenle karşılık olarak devlet kendi savaş makinasını temellük etmek zorunda kalır. Saflar gerilir. Ancak savaş Deleuzecü sosyal teorinin temel ilkesi değil, iki çelişik varlık tarzı arasındaki çakışmanın rastlantısal sonucu olmayı sürdürür.

Göçebe toplumu gruplar ve bireylerin özgün bir aritmetik düzenlenme tarzı olarak belirli bir sayısal örgütlenmeyle de tanımlanır. Bunun öğeleri bugün de orduların birlikler, bölükler ve müfrezeler olarak düzenlenme tarzında gözlemlenebilir. Devletin askeri aygıtı savaş makinasının biçimini kendisine mal eder. Bu sayısal örgütlenme hem ilkel toplulukların soybağıyla örgütlenme niteliğinden hem de devletli toplumların topraksal örgütlenmelerinden ayrı durur. Sonuncusundan hem sayının

farklı bir kullanımı, hem de başka bir çeşit sayıyla ilişkisi itibarıyla ayrılır. Aritmetik teknikler uzun zamandır devlet örgütlenmesi için önemli olmuşlardır. Ancak burada sayı, beden ve maddelerin hareket ve yerleştirilmelerini denetlemek için kullanılır. Bu "onları devletin uzam zamansal çerçevesine tabi kılma" sorunudur. Sayısal örgütlenmenin göçebe biçimiye oldukça zıt bir işleve, öğelerini herhangi bir çeşit sabit toplumsal uzamdan özgürleştirme işlevine sahiptir. Sayının kendisinin ise yazarların "sayılandırılmış sayıya" karşıt olarak "sayılandıran sayı" adını verdikleri farklı bir nosyonu vardır. Bu, grup ve bireylerin bir yersizyurdsuzlaşmasını ve sayının yersizyurdsuz bir biçimini belirtir. Gerçekte bu sayılar mekânın kendisinin dağıtılması ya da bölünmesinden ziyade mekân üzerinde bir şeyler dağıtıldığında belirirler. Sayı özne haline gelir. Mekâna göre sayının bağımsızlığı soyutlamadan değil, sayılmadan işgal edilen kaygan mekânın somut doğasından ileri gelir. Sayı artık bir sayma ya da ölçme aracı değil, değişim aracıdır: "O, kaygan mekânda değişendir." (484)

Sayılanmış sayılar, Öklidçi geometrinin pürüklü mekânında olduğu gibi metrik ya da boyutsal belirlenimlere tabi kılınmışlardır. Oysa sayılandıran sayı, sadece coğrafi yönlerle dinamik ilişkisinde varolur. Benzer olarak göçebe örgütlenmesi bozulmaz bir biçimde göçebenin toprağıyla yersizyurdsuzlaşmış ilişkisini koşullandırarak aritmetik ve yönseldir (485). Ayrıca, göçebe gruplar belirli bir tip içsel çapraşıklığa, onlarda iktidarın dağılımını yöneten orijinal aritmetik örgütlenmenin bir "çiftlemesine" sahiptirler. Musa ya da Cengiz Han'ın kiler gibi, temel gruplaşmaları (kabile ya da aileler) sayısal çizgiler boyunca ilk kez yeniden organize etmiş olan savaş makinaları, temel olarak üyeleri her bir temel gruptan ya da hatta dışarıdan ithal edilebilen elit bir müfreze oluşturma eğilimindedirler. Bu iktidarın devlet tipi bir bürokrasi içerisinde sabitlenmesinin önüne geçilebilmesi için bir mekanizma sağlar. Deleuze ve Guattari bu işlemin "göçebe varoluşunun en büyük özgünlüğü ve orijinalliğini" belirttiğini öne sürerler (488).

Devlet ve savaş makinasının karşılaştırmalı analizi, içsel oluşturu kısımları üzerinden de yürütölür. Belirli bir düzenlemenin öğeleri bu şekilde, sadece o düzenlemeye ait oldukları diferansiyel özellikler ve yakınlıklar oyunuyla tanımlanır. Bu noktayı aletler ve silahlar arasında karşılaştırmalı bir analiz yoluyla belirtirler. Bir alet ile silah arasındaki fark, her birinin kullanımlarına göre soyut olarak belirlenebilir. Ancak bunun ötesinde birini diğlerinden ayıracak özgül nitelikler saptamak zordur. Balta gibi fiziki bir nesne bir silah ya da alet hizmeti görebilir ve bunlar gücün ya da hareketin kullanımı gibi birkaç ilişkiyel özelliğe sahiptir. Ancak nesnenin bu tip işlevsel kategorileri onun ait olduğı düzenlemenin nitelikleriyle de anlaşılabilir. Düzenlemeler temelde işlevsel aygıtlardır ve bunlar oluşturu öğelerine nazaran birincildir. "Silahlar ve aletler sonuçlardır, sadece sonuçlar." (496) Nihai olarak silahlar ve aletler arasındaki ayırım bizi savaş makinası ve devlet arasındaki ayırma geri gönderir. Örneğın her ikisi de hareket içerir, ancak her durumda aynı hareket söz konusu değildir. Silahlar aletlerin temel yerçekimiyle çelişen hızla içsel bir ilişkide dururlar. Ayrıca yerçekimi devletin özüyken, mutlak hız savaş makinasının niteliğidir. Benzer olarak her ikisi de güç uygulanımını içerir, ancak ne uygulama tarzı ne de uygulama yönü her iki durumda da aynıdır: Silahlar fırlatıcı iken, aletler içine alıcıdır. İkincisi gücün, direnişle karşılaşarak ve süreç içerisinde tüketilerek, çalışma olarak harcanmasını içerir. Silahlarsa güç uygulanımını bir özgür eylem modeline göre içerirler. İkincisi silahı, yaratacağı ve kaygan bir zemini işgal edeceği tarzda zorladığı kadar bir direnişin üstesinden gelmeyi amaçlamaz (494).

Düzenlemeler arası içsel farklar çeşitli maddi nesnelerle aralarındaki ilişkileri de kapsar. Devlet biçimi ve savaş makinası gibi soyut makinalar olarak düzenlemeler, sadece belirli maddi alanlar ya da yazarların filom adını verdiklerince örneklenmelerinin sonucu olarak aktüalize olurlar. Tipik olarak somut düzenlemeler birden fazla filom'un öğelerini birleştireceklerdir. Böylelikle bir savaş makinası yalnızca insanlar, silahlar ve hayvanla-



rın değil, arzu biçimleri ya da ifade araçlarının da birer düzenlemesi olacaktır. Bu nedenle silahlar arzusunun belirli bildirimleriyle ilişkileri itibariyle de tanımlanabilir. Arzunun belirli düzenlemelerini bildiren öğelere tutkular adını verirsek, "sorun savaş ve çalışma düzenlemelerinin kendilerinde tutkuların farklı bir düzenini harekete geçirip geçirmeyeceklerini bilmektir" (497). Bunlar aletlerin hissi eşdeğerleri, birleşme ya da bireyin bir meslek ya da kariyerle ilişkisine uygun tutku biçimleridir. Onlar, "madde ve direnişlerinin bir değerlendirilmesini, biçim ve onun gelişimlerinin anlamını, gücün ve yerinden çıkarılmasının bir ekonomisini, bütün bir yerçekimini" belirtirler. Diğer yandan, savaş makinaları bir duygulanımlar rejimini belirtirler. Bunlar özünde hareketli, hızlı his boşalmalarıdır. "Duygulanımlar silahlar kadar fırlatıcıyken, hisler aletler gibi içine alıcıdır" (498). Kısacası, "silahlar duygulanımlar ve de duygulanımlar silahlardır" (498).

İfade ya da kayıt alanında aletler ve işaretler arasında bir yakınlık vardır. Bu çalışma ve devlet arasındaki ilişkiden ileri gelir. Daha önce gördüğümüz gibi gerçek anlamıyla çalışma sadece artı değer, dolayısıyla üretim araçları ya da üreticilerin kapılmasının gerçekleşmesi durumunda vardır. Ancak yazı da devletin bir icadıdır. Aletler ve işaretler arası yakınlık da buradan ileri gelir: "Çalışmanın varolması için etkinliğin devlet aygıtınca kapılması ve yazı tarafından semiyolize edilmesi gereklidir." (499). Buna karşın göçebeler yazma ihtiyacı duymazlar. "Moğolların Gizli Tarihi" gibi, kayıtlarının yazılı bulunduğu durumlarda ise bu her zaman komşu yerleşik halklardan ödünç alınan bir dil içerisinde olmuştur. Karakteristik göçebe kayıt tarzı, daha çok mücevherat ve süslemedir: Silah ya da koşumlara takılan metal plaketter ya da desenler örnek verilebilir. Bu süslemelerin "saf hızın ifade özelliklerini, kendileri hareketli nesneleri" oluşturdukları söylenebilir. Çalışma olmaktan ziyade özgür etkinlik olarak emeğin ürünleri olan bu tip dekorasyonların silahlarla bir yakınlıkları vardır: "Mücevher parçaları silahlara tekabül eder. Aynı hız vektörünce taşınan duygulanımlardır." (499)

Belirli bir noktaya kadar devlet ve savaş makinası iki simetrik karşıt soyut makina olarak gözükebilir: İlk olarak birbirlerine dışsallıklarıyla tanımlanıp hareket, şiddet, sayılar ve tutkularla ilişkilerindeki farklar yoluyla belirlenirler. Soyutlamanın aynı düzeyinde aktüel olmayan, ancak yine de gerçek düzenleme biçimleri olarak toplumsal örgütlenme alanının karşıt kutupları olarak tanımlanırlar. Devlet kapma işlevi dolayısıyla bir içsellik ortamı kurmaya yönelirken, savaş makinası bir dışsallık ortamı vurmaya yönelir. Aslında o işlevinden dolayı sadece bir dışsallık ortamında varolur: "Yaratıcı bir kaçış çizgisinin izlenmesi, bir kaygan mekânın ve beraberindeki bireylerin kompozisyonu." (526)

Bununla birlikte işlevdeki bu farkın bu iki düzenleme arasında temel bir simetrisizlik gerektirmesinden dolayı, simetri görüntüsü yanıltıcıdır. Her şeyin ötesinde düzenlemeler işlevsel aygıtlardır ve savaş makinası işlevi devletinkiyle bağdaşmaz farklı bir doğadandır. O, bir içsellik alanı olarak sonraki çeşitli somut biçimleri boyunca bir devamlılıkla tanımlanır. Tarihsel devletlerin farklılıklarının altında yatan bir kompozisyon birliği vardır (478). Bu birlik, doğrudan devlet biçiminin doğasından ileri gelir: "Bir içsellik biçimi olarak devlet biçiminin değişimleri boyunca kendine özdeş bir kendini yeniden üretme eğilimi vardır." (446) Tersine savaş makinası bu tip bir birliğe sahip değildir. O herhangi bir ortak kompozisyon modeli olmaksızın değişken biçimleri üzerinde dağıtılmış sadece bir dışsallık ortamında varolur biçimde tanımlanmıştır: "Savaş makinasının devlete dışsal olduğunu olumlamak yeterli değildir. Savaş makinasının kendisi, dışsallığın saf biçimi olarak anlaşılmalıdır." (438) Savaş makinasının bu özlü dışsal niteliği, onun göçebelerce gerçekleştiği biçime bağımlı olmadığı anlamına gelir. Savaş makinası, endüstriyel ya da teknolojik bir buluştan, bir düşünce tarzı, ticari bir dolaşım ya da dini bir harekete kadar türlü türlü biçimlerde varolur.

Böylelikle devlet ve savaş makinası arasındaki temel antipa-

ti, sadece destekledikleri oluşumlar değil, bizzat düzenlemele-  
rin doğalarından ortaya çıkar. Devlet kapma işlevi dolayısıyla  
kendisi için savaş makinası tipinde kurumlar ya da oluşumlar  
temellük edebilmesini sağlayan belirli bir temellük gücüne sa-  
hiptir. Buna karşın savaş makinası "sadece ikincil olarak kendi-  
lerinin devletçe kapılmalarına izin veren akımlar ve cereyan" ol-  
duğu her yerde bulunan belirli bir metamorfoz gücüne sahip-  
tir. Bunun sonucu olarak savaş makinası devlete karşıt olarak  
tanımlanmakla birlikte, onun basitçe olumsuz ötekisi değildir.  
Anarşik bir ütopya gibi devlet iktidarının yokluğu üzerine bir  
model değil, ama farklı bir işlevle tanımlanan olumlu bir figür-  
dür. Bu şekilde, tam olarak savaş makinasına ait olan yaratım  
gücü, özgür hareket ve yatay dönüşümü olumlar.

Devlet ve savaş makinası arasında maddi doğalarıyla ilgili  
asimetri biçimsel doğalarıyla da koşuttur. Bir nesne olarak dü-  
şünüldüğünde, savaş makinasının değişimleri boyunca direnen  
tek bir biçimi yoktur. Kavram olarak düşünüldüğünde, sabit bir  
özdeşliği de yoktur. Daha çok onu oluşturan kimi belirlenimleri  
daha yakından incelemek için belirli ayrımlar ya da karşıtlıklar  
kurmaya aracılık eden bir kavramsal "vaka", niteliklerin belirli  
bir konfigürasyonu gibidir. Bu fark, yazarlarca tarif edilen de-  
ğişmezlerin arayışındaki devlet bilimleri ve tipik olarak bir sü-  
rekli değişim sürecini keşfeden göçebe bilimleri arasındaki far-  
ka tekabül eder (457, 462). Devlet biçimi kavramı, nesnesinin  
kompozisyon birliği nedeniyle bir değişmezken, savaş makinası  
kavramı daha çok birkaç kavramsal alan boyunca izlenen bir  
daimi kavramsal değişim çizgisi gibidir. Böylelikle toplumsal  
alandan hareket ederek fikirler tarihi ve göçebe yaşam koşulla-  
rına, oradan kaygan ve pürtüklü mekân arası karşıtlığa kadar  
uzanır. Bu sonuncusu da tekrar dönerek çeşitli örnekler boyun-  
ca izlenebilir. Bu işlem için zorunlu bir son yoktur, hiçbir nokta-  
da daha fazla belirlenim gereksinimi olmaksızın kavram tam  
olarak tanımlanmış sayılamaz. Her bir kısmı belirlenim bir film  
imgesi gibi kendisinden sonra gelenlerin içinde çözülür.



hin birleşik bir öznesi yoktur. Devlet karşıtlığının figürü olarak betimlenen tarihsel figürler, günümüzde devlete karşı harekete geçirilebilecek figürler değildir. Bir yerde tarihsel "savaş adamı"ndan daha demode bir şey olmadığını öne sürerler: O bir anakronizmdir. Uzun zaman önce devletin hizmetindeki daha soğuk figürlerce ihtiyaç duyulmaz hale getirilmiştir. Ancak yine de kapma işlemine muhalif göçebe ve yaratıcı güçler, bu konunun tüm atfedilen belirsizlikleriyle birlikte mevcuttur. Yazarlar bu güçlerin şiddetin faydasızlığını kabul etmekle birlikte, karşıtlığın aktif ve devrimci makinasına, bir savaş makinasına bağlananlar arasında bulunabileceğini öne sürerler (502). Bu nedenle bir insan hakları hareketi ya da kadın barış hareketi, Deleuzecü savaş makinasının modern örnekleri olabilir. Her ne kadar farklı görünümelerde olsa da, geçmişin göçebe savaşçılarının anılması açıkça günümüzde aynı güçlerin tekrar ortaya çıkmalarına yardımcı olmak amacı taşır. Metnin etkisi düzeyinde, ilke ve örnek arasındaki bu yer değiştirme kitabın yapay bir düzenleme olma özelliğini belirgin kılar. Godard sesler ve imgelerin ayrıştırıcı bir düzenlemesi yoluyla sinemada benzer bir sonuca ulaşır. Bu bir köksap doğasıdır: Dışarıyla daimi bir ilişki içerisinde bir düzenleme...: Une pensee du dehors (Dışarısının düşüncesi, ç.n.).

Son olarak, savaş makinası kavramının etik siyasi önemi sorunu vardır: Bu kavram neyi önerir ve nasıl uygulanabilir? Her ne kadar belirli bir toplumsal alanın karşıt kutupları olarak sorsalar da, devlet ve savaş makinası arasındaki karşıtlığın Bin Yayla boyunca yinelenen bir ilkeler yapısını barındırdığı açıktır. Bütün büyük kavramsal karşıtlıklar benzer olmakla birlikte farkları da olan kutupsallık takımları sergilerler: Ağaç yapıların birliklerine karşı köksapların çokluğu, çoğunluğun iktidarı ve azınlığı kudreti, organizmaların örgütlenmelerine karşı organ-sız bedenlerin yeğinlikleri. Bütün bunlar yavanlaştırıcı ve yaratıcı süreçler ya da yaşam ve ölüm güçleri arasında kökten karşıtlığın gelişimleri ya da varyasyonları olarak görülebilir.

Bu nihai karşıtlık, sadece bu farklı formülasyonların dışarısında Deleuzecü metafizikle birlikte iş görebilir: Onun kendisi, felsefe, matematik, dilbilim, sosyal teori üzerinde ve diğer alanlar boyunca konuşlandırılan kavramsal bir savaş makinasıdır. Her durumda, sistemce değer biçilen niteliklerden biri ya da ötekini somutlaştıran ontolojik ve belitbilimsel olarak birincil süreç vardır. *Yayla*'da örtük etik siyasi tavsiyeler bulunduğuna göre, onlar bu figürlerden çıkarılmışlardır: Kaçış çizgisinin yaratıcılığı, köksapın yatay geçişli bağlantılar kapasitesi ya da çeşitli oluşlarda bulunan değişim gücü. Savaş makinası, birincil özelliği olarak kaygan bir mekânı genişletme ve doldurmasıyla bütün bunları kapsar: Bir sanatsal, bilimsel ya da "ideolojik" hareket, bir dayanıklılık planı, yaratıcı bir kaçış çizgisi, bir filo ilişkisiyle hareket edecek bir kaygan mekân çizdiği ölçüde potansiyel bir savaş makinası olabilir. Göçebe, bu özellikler tanımını tanımlayan değil, ama aynı zamanda tıpkı savaş makinasının özünde olduğu gibi bunlarca tanımlanandır (527).

Deleuze ve Guattari kitap boyunca kimi yollarla soyut makina nosyonunu kullanırlar. Bunlardan birinde birincil değiştirici sürecin çıkarılacağı figür olarak durur. Bu anlamda en büyük kavram ve büyük güç, tanrı ya da doğa olarak tek bir soyut makina vardır. Yaratıcı oluşumların nihai kaynağı ve soyut yaşamın dışavurumu olarak. Bu soyut makina, daha az soyut düzenlemeler üzerinde hüküm vermek için aşkın bir model vazifesi görür. Genel bir düzenleme, şeyler arasında geçen (mutlak yersizyurdsuzlaştırma çizgileri) çerçevesiz çizgiler (soyut çizgiler) kapsadıkça ve daha fazla dönüştürme gücüne sahip oldukça, soyut makinaya daha yakındır (639).

Saf halinde savaş makinası soyut makinaya devlet biçimine nazaran çok daha yakındır. Ancak şeyler asla saf biçimlerinde meydana gelmezler: İlke olduğu gibi gerçekte de karşıt figürler arasında olduğu gibi bunlar ve onları somutlaştıran süreçler arasındaki ilişkiler çok daha çapraşıktır. Sorulması gerekli ya da mümkün soru çeşidini dönüştüren ve Deleuzecü metafiziğin

basit belitbilimsel karşıtlık seviyesinde kalmasına engel olan da bu apraşıklıktır. Bu apraşıklık, savaş makinası ve devlet arasında karşılıklı ilişkilerde betimlenir; ancak savaş makinasının devlet glerine karşı muhalefet pratiklerinin basit bir modeli olarak iş grmesini engelleyen bunların birleşme ve birbirleriyle içiçe geçme tarzlarıdır.

İlk olarak gerçek oluşumlar karşıt düzenlemelerden öğeleri biraraya getirebilirler. Örneğın bir dini hareketin tiranlık ve emperyalizme karşı çıkarken arkaik kapma biçimlerini yeniden dayatması buna bir örnektir. İkinicisi bir düzenlemenin kapasitele ri bir diğ erinin idaresine geçebilir, güçleri diğ erininkilere tabi kılınır. Bu askeri bir savaş makinası devletçe temellük edildiğ in de meydana gelen şeydir. Bu noktada kendine birincil amaç olarak savaşı aldığ ı ve yaratıcı bir çizgi yerine imha ve ölüm çizgisi izlediğ i için savaş makinasının doğ ası bu süreçte dönüştürülür (524). Aynı çeşit ters dönme, savaş makinasının tanımlandığ ı nitelikleri de etkileyebilir. rnek olarak her ne kadar kaygan mekânın oluşturulması savaş makinasının böyle bir mekânın kapılması ya da sınırlandırılması ise, devletin birinci amaçları olsa da bir süreç diğ erinin içine geçebilir. Bu kusursuz (par excellence) bir kaygan uzamda, denizde gerçekleşmiş olarak görülebilir: Emperyal güçler tarafından ilk olarak yüzeyin bir çeşit prtklenmesi olarak denizcilik rotalarına bir kapma biçiminin dayatılması en önemli zelliğ i herhangi bir yerde ve zamanda ortaya çıkabilecek bir deniz gücü olarak bir "donanma"nın yaratılmasına yol açmıştır. Ayrıca bu bir kaygan uzamın, bir yersizyurdsuzlaşma vektörü boyunca daimi düzensiz hareket olarak denizin, istilası anlamına gelir. Kutup sistemi bu kaygan uzamı dünyanın çevresi boyunca bir st koordinat savaş makinasının hizmetinde yayar.

Savaş makinasının özellikleri de kaçış çizgisi üzerine işaret edildiğ i gibi benzer kararsızlıklara sahiptir. "Ne kaygan mekân ne de dışsallık biçimi" direnilemez bir devrimci yeteneğ e sahiptir. Her ikisi de uygulamalarının smt koşullarına göre anlam

değiştirirler (481). Göçebibilim kesinlikle Şizoanalizinkinden daha fazla bir siyasi program önermez (14). Ne de öznelere yöneltilmiş emperatifler olarak dolaysız bir siyasal ahlak önerir. Sadece bir kaçış çizgisi ya da savaş makinasında içkin tehlikeler ya da alternatif imkânlar dolayısıyla olsa da çıkarsanabilecek tavsiyeler her zaman sınırlıdır. Ancak yine de yazarlar sonuçları kestirilemese de kriterlerin varolduğunu öne sürerler. Girişimin pratik önemi burada yatar: kriter bize bireysel olduğu kadar toplumsal da olan yaşam ve projelerimizi oluşturan oluşumların değerlendirilmesini sağlar. Değerlendirme, ancak bir ahlakçı olarak değil, bir metalurjist ya da analist olarak: "Sorun asla basitçe iyi ya da kötüden biri değildir, ama her durumun spesifikliğidir" (486).

Bu verili bir durumda bulunan niteliklerin ya da verili bir oluşumun gerçek doğasını analiz etme sorunudur: Bu yaratıcı mı, yoksa yıkıcı bir çizgi midir? Gerçekten göçebe mi, yoksa sapkın bir savaş makinası mı?.. Kaygan mekânlar kaçış çizgilerinin de olduğu gibi önemlidirler çünkü: "Onların üzerinde mücadele değişir, yerinden edilir ve yaşam amaçlarını yeniden oluşturur, yeni engellerle karşılaşır, yeni tarzlar icat eder, rakiplerini değiştirir" vs. Ancak ne tip bir kaygan mekânla karşı karşıya olduğumuzu her zaman analiz etmeliyiz: devlet güçlerince kapılmış olan mı, yoksa pürtüklü mekânın çözülmesinden kaynaklanması dolayısıyla hareket özgürlüğünün bir genişlemesine yol açma eğiliminde olan mı? Hepsinin ötesinde "Asla bir kaygan mekânın bizi kurtarmak için yeterli olduğuna inanma" (625).





## ŞİZOFRENİDEN TOPLUMSAL DENETİME\*

Eugene W. Holland

*Kapitalizm ve Şizofreni*'nin<sup>1</sup> bir ve ikinci ciltleri "arasında" (Deleuze'ün sevdiği ifadelerden birini kullanırsak) ne oldu? İkinci cilt birinciye göre bir ilerleme mi yoksa geriye atılmış bir adım mı? İkinci cildin yayla formatı, ilk cildin (nihai olarak oldukça geleneksel olan) düz çizgisel format ve savının belirtisi olduğu "Ağaçsal" izleri çürütüyor mu? Yoksa ikinci cilt, ilkinin uzlaşısı kabul etmez militanlığından siyasi ihtiyat ya da soğukkanlılığa geri çekilmeyi mi temsil ediyor? Bu konu üzerinde kapsayıcı bir yargıda bulunmaya kalkışmaktansa Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinin evrimini görece sınırlı bir başlıkta incelemeyi öneriyorum: Kapitalist toplumsal formasyonlarda özgürlük olasılıkları ve tahdit baskılarının karşılıklı ilişkileri. Başlığım, düşüncelerinin birinci ciltten ikincisi<sup>2</sup> ve ötesine aldığı genel yöne işaret ediyor. Şizofreni'den Toplumsal Denetim'e ama yine de şizofreni konusuna kısaca da olsa denemenin sonunda geri dönme niyetindeyim.

O zaman birinci cilt; *Anti-Oidipus*'la başlıyoruz. Üç konudan söz edilmesi gerekli: Şizofreni kavramı nereden geliyor, Deleuze ve Guattari onu neden ve nasıl dönüştürüyorlar? Şizofreni karşısındaki toplumsal denetim güç ve dinamikleri nasıl algıla-

\* *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s.65-73.

<sup>1</sup> Bkz., *SubStance*'ın bu konu üzerine özel sayısı, No 66, 1991.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia*, 2 vols., Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983 and 1987 (Fransızca baskılar: Paris: Minuit, 1972 and 1980). Metinde İngilizce baskılar üzerine olan referanslar parantez içinde verilmiştir. Ayrıca, "Postscript on the Societies of Control," *Kasım* 59, [1992]: 3-8 (ilk olarak *L'autre journal* 1, [Mayıs 1990] içinde "Postscriptum sur les sociétés de contrôle"; olarak, ayrıca *Pourparlers*, [Paris: Minuit, 1990] 240-47.

niyor ve şizofreni toplumsal denetim karşıtlığı üzerine ne çeşit bir öngöründe bulunuluyor?

Şizofreni terimi, babanın adıyla işleyen toplumsal ve/ya da dil bilimsel kodlarca arzuya dayatılmış metaforik denklik ve anlam birliklerince engellenmemiş saf bir arzu biçimini tanımlayan, Lacan'ın dilbilimsel varoluşçu psikanaliz yorumundan kaynaklanır. Sembolik düzende söylemin, metaforik eksen arzuyu toplumsal kodlamaya tabi kılarken, metonomik eksen (Lacan'ın Arzunun Metonomisi olarak adlandırdığı) dilin edinilmesi ve sembolik düzene girişle birlikte sonsuza kadar kaybedilmiş bir bağlantıyı, (eski güzel varoluşçu tarzda) varlık ve bedenin alanıyla dolayimsız bir bağlantıyı nafi bir yeniden kurma çabasını körükler.<sup>3</sup>

Bütün bunlardan Deleuze ve Guattari yalnızca Lacancı şizofreninin imini, onun spontan ve öngörülemez toplumsal kodlamadan kurtulmuş tanımını korurlar ve onlara göre arzuyu özgülleştiren şey herhangi bir psikolojik olgudan çok kapitalizmdir: Şizofreni, kapitalizmin kodsuzlaştırma özelliğinden ileri gelir. Ancak kapitalist kodsuzlaştırma yalnızca tüm insan toplumlarında ve hatta tüm yaşam biçimlerinde içerilen evrensel bir eğilimin tarihsel olarak eşi görülmedik oranda bir ifadesine tekabül eder: Büyüme, harap etme ya da bunların bir kombinasyonu yönünde enerji harcama eğilimi. Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları için Marksist'ten çok Marx'tan faydalanmış diyebiliriz ve burada toplum ve tarihe Marksist diyalektik bir yaklaşımdan çok Bataille'a ve termodinamik yasaların ikincisine daha yakın dururlar.<sup>4</sup> Nitekim *Anti-Oidipus* kendini, toplumsal formların (diğer tüm yaşam formları gibi) çelişik israf edici yapılar olarak anlaşıldığı, insan toplumlarının bir "Doğal Tarihi" olarak

<sup>3</sup> Lacan'da metafor ve metonim için bkz., Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, New York: Oxford University Press, 1983 ve benim "Schizoanalysis and Baudelaire: Some Illustrations of Decoding at Work", *Deleuze: A Critical Reader*, ed. Paul Patton, (Oxford: Basil Blackwell, 1996), 240-56.

<sup>4</sup> Özellikle bakınız Georges Bataille, *The Accursed Share*, Trans. Robert Hurley (New York, Zone Books, 1988) (*La part maudite*, [1949, Paris, Minuit, 1967]. Deleuze ve Guattari'nin "anti-üretim" nosyonu Bataille'in harcama nosyonundan kaynaklanır.

tanımlar (*Anti Oidipus* 4-5, 24-25): Bunlar yalnızca, gezegene güneşçe verilen ışık ve ısı radyasyonundan kaynaklanan pratik olarak sonsuz enerji tedarikini israf için anti entropik ve tersine çevrilemez biçimde örgütlenmişlerdir. Bataille'in gösterdiği gibi, kaplanın yok edici yaşam formu, yiyebileceği kadar bedenselleşmiş enerjinin tüketimine adanmış karmaşık biyolojik organizmanın somut bir örneğidir. Bataille'in ileri sürdüğü gibi çok daha karmaşık bir biçimde organize edilmiş yaşam formu olarak kapitalist toplum, tüm diğer yaşam formları gibi kendini görkemli harcamaya adayacağına, güneşten gelen hali hazırda fazla enerjiyi ileri üretimin sonsuz birikim biçimlerine sapkınca konsantre ederek fazla enerjinin harcanma baskısını logaritmik olarak arttırır. Kodsuzlaştırma, fazla birikmiş enerjinin bu tüketim baskısını ifade eder. Nitekim şizofreni bu basıncın serbest bırakılması ya da aşırı biriktirilmiş kodlara uygulanan bir tür hızlandırılmış entropi olarak anlaşılabilir (John Coltrane "My Favorite Things" gibi iyi kodlanmış bir şarkıyı alır ve kodsuzlaştırır, kaçırır). Kodlara olduğu kadar kapitalist kurumlara da uygulanan şizofrenik yersizyurdsuzlaştırma, devrimin entropik ilkesi, devindirici gücüdür.

Devrimci şizofreninin tam karşısında yer alan, kimi yönleriyle kapitalizm öncesi toplumsal formasyonların bir artığı olan paranoyadır. Şizofreni, sabit kodlar ve alışıldık anlamlar olmaksızın gösterge sürecinin olumlanmasını belirlerken (John Coltrane), paranoyada her şey kodlu ve anlamlı olmakla birlikte hepsi de aynı anlama gelir: Ürkütücü Tanrı ya da despot ne anlama geldiğini söylüyorsa o. Şizofrenide deneyimlemenin sürecinin dışında bir anlam kaynağı yokken, paranoyada tüm kodlar ve anlamın tek ve yüce bir kaynağı vardır: Despot olarak Tanrı (*Anti-Oidipus* 192-194). Aynı zamanda ama dar anlamıyla psikolojik değil ama toplumsal tarihsel terimlerle despot, kendi yaşamları da olmak üzere tüm tebalarının sonsuz borçlu oldukları emperyal hükümandır (Gerçekte yalnızca "psikolojik" olarak paranoid kişilik, onun, borcu kendisinden tahsil edebil-

mek için akla gelebilecek her şeyi yaptığına inanır). Tüm anlam hükümdardan kaynaklanır. Çünkü tüm borç ona yöneliktir ve tersi.

Ancak kapitalizm bir hükümlanlık biçimi ve toplumsal denetim tarzları "hükümlan" değildir: Sermaye hükümdarın yerini doldurmayı hiçbir anlam sağlamadan başarır.<sup>5</sup> Böylelikle sermaye de sonsuz bir borcun alacaklısıdır, ancak borç birinin yaşamı olmaktan ziyade sadece çalışması, nicelleştirilmiş emek gücüdür. Böylelikle sermaye sessizce, hükümdarın boş bıraktığı tahta, karşılığında sabit herhangi bir anlam önermeden, yerleşir. Nitekim kapitalist kodsuzlaştırma, sistematik olarak toplumsal yaşamın tümünden anlam halelerini sıyırmaya yönelir (Marx'ın söylemiş olduğu gibi) ve toplumu herhangi anlamlı bir yolla olmaksızın sadece artı değer birikimi lehine bir tahsilat ilişkisi olarak organize eder. Deleuze ve Guattari, toplumsal örgütlenmenin bu pazar temelli kapitalist oluşumuna "belitselleştirme"<sup>6</sup> adını verirler. Bunu diğer toplumsal oluşumlardan ayıran kapitalist belitlerin sadece birleşik hale geldiklerinde belirli hale gelen (içerik, nitelik ve hatta anlam kazanan) tam olarak belirsiz madde enerji akımlarını birleştirmesidir. Kapitalizmin ilk belirsiz akımları ise tabii ki, sıvı biçimde refah (topraktan çok para) ve çitleme hareketlerince köylü emekçileri olarak önceki belirlenimlerinden zor yoluyla "özgürleştirilen" köylü kitleleri olarak emek gücüydü. Bu yersizyurdsuzlaştırma sürecine (emek gücünü üretim biçimlerinden kopararak onu "genel olarak emek gücü" haline getiren) eski köylüleri yeni üretim biçimine, tekstil endüstrisinin dokuma tezgahlarına bağlayan bir yenisidenyeriniyurdunubulma süreci eşlik eder. Söylemesi gereksiz, kapitalist gelişme süreci yönünde bu zamana kadar birçok başka belitsel eklenmiştir: Üretim teknolojileri, talep uyarıcıları, beğeni yönetimi, vs.

Deleuze ve Guattari'ye göre bu sürekli teknolojik akım içerişindeki üretim biçimlerine belirsiz emek gücünün ayrılma ve

<sup>5</sup> "Önceki toplumsal makinalardan farklı olarak kapitalist makina, toplumsal alanın tümüne hitap edecek bir kod sağlamaktan acizdir" (*Anti-Oedipus* 33).

<sup>6</sup> Belitsel kavramı için bakınız, *Anti-Oedipus* 33, 224-34.

yeniden bağlanma süreci, kapitalist gelişmenin temel ritmini oluşturur (*Anti-Oidipus* 257-260). Bunların, "özgür" emekçilerin sıvı emeğe ek olarak birikimlerine tekabül ettiğini hatırlarsak, yersizyurdsuzlaşma ve yenidenyeriniyurdunubulma Deleuze ve Guattari'nin Marx'ın "ilkel birikimi" için kendi terimleridir. Kapitalizmde birincil toplumsal denetim biçimi bu sebeple genelleşmiş yersizyurdsuzlaşmaya karşı zor yoluyla yenidenyeriniyurdunubulmadır (emeğin herhangi bir yaşam biçiminden ayrılması ve yaşamını sürdürmek için üretim araçlarının sahiplerine emek gücünü satmak zorunluluğu dolayısıyla). Kapitalist belitsel böylelikle kararsızdır (çelişik değil): İnsanları yersizyurdsuzlaştırma ve kodsuzlaştırma yoluyla, yalnızca yenidenyeriniyurdunubulmayla yeni ve daha sömürücü varoluş koşullarını kabullenmek zorunda bırakmak için belirli varoluş ve anlam kodlarından özgürleştirir (bu süreçte şizofreniyi serbest bırakır). Asimetriye dikkat edin: Deleuze ve Guattari yenidenyeriniyurdunubulma ile ilintili olarak yeniden kodlamadan ender olarak bahseder. Bunun nedeni kapitalist belitselin özünde anlamsız bir cebir olmasıdır: Kapitalizm, kesintisiz devrimcileştirip genişlettiği pazar için uygun hiçbir sabit kod önermez: Bu koşullarda herhangi bir genel anlama inanç "paranoid"dir. Çalışanlar ve tüketiciler için zararları olmasa kapitalizm tamamıyla anlamdan yoksun işleyebilir.<sup>7</sup> Kapitalizmin sağladığı geçici ve kısmi anlamlar işbaşındaki belitsellerin çıkarımlarıdır: Eğitim sistemleri yoluyla mesleki hazırlık ve yeniden hazırlık, reklam ve pazarlama sistemleri yoluyla beğeni yönetimi, vs. dikkat çekici olan tüm bu belirli alanlarda yersizyurdsuzlaşmanın bir etkisi olarak yeniden kodlama Oidipus kompleksinin genel biçimini alır. Yaşam biçimlerinden ayrılmayı (anne), dışsal bir otoriteye tabiiyet izler (baba, patron, din adamı, öğretmen, pop yıldızı, politikacı, ya da her kim olursa). Başka deyişle Oidipus kompleksi çekirdek ailenin özgün öznellik modeli olmadan önce kapitalist belitsel-

<sup>7</sup> Ancak bakınız, John Carlos Rowe, "The Writing Class" içinde, *Politics, Theory, and Contemporary Culture*, ed. Mark Poster (New York: Columbia University Press, 1993), 41-82.

den kaynaklanır. Yenidenyeriniyurdunubulmayı takiben Ödipal yeniden kodlama, kapitalizmdeki diğer önemli toplumsal dene-tim biçimidir ve bu da aktarım yoluyla, kapitalist belitsele mükemmelen uyan (nitekim ondan kaynaklanan) bir yeniden kodlama biçiminde, çekirdek ailece kurumsallaştırılan yerel anlam ve öznellik yollarını yeniden üreten Freudyen psikanalizi de kapsar.

Deleuze ve Guattari işte bu şekilde, psikanalitik Oidipus kompleksini Marksist terimlerle yeniden yazarlar. Ancak *Anti-Oidipus*'da Freud'dan olduğu gibi Marx'tan da önce ve onlara karşın son sözü söyleyen Bataille (nihai olarak Nietzsche)'dir. Tersine Freud ya da Lacan son sözü söylüyor gibi gözükabilir: Hepsi bir yana, *Anti-Oidipus*'daki en çarpıcı siyasal yargı, bilinç-dışı arzu ve yatırımlarının, bilinçli çıkar yatırımlarından daha önemli olduğudur. Sınıf çıkarı olarak bile tanımlansa, rasyonel kendilik çıkarı arayışı arzunun arzulanabilir kıldığı herhangibir-şeyin arayışından fazlası değildir (*Anti-Oidipus* 257, 343-48). Ancak Deleuze ve Guattari'nin arzuyu nasıl yeniden tanımladıklarını hatırlayalım: Arzu, anne ile yatmak ve babayı öldürme isteği ya da Lacan'ın varlıkla birleşmek için nafile çabası; arzunun metonomi değildir: Deleuze ve Guattari'nin anti üretim adını verdikleri (ve nükleer silahlanma yarışı ve benzeri örneklerle açıkladıkları) enerjinin azami harcanması ya da tüketilmesinin entropik arzusudur. Kapitalizm, insan toplumlarının "doğal tarihinde", fazla enerjinin konsantre edilmesi ve dağıtılmasına yönelik en karışık organizasyon biçimi olarak gözükür. Bu nedenle kapitalist üretimsellik değil, anti üretim seviyesi, herhangi bir anlaşılır rasyonel çıkarla ilintisiz ve hatta ona karşıt olarak arzu için birincil cazibeyi oluşturur. Bu önemli Bataille-Nietzsche etkisi verildiğinde, *Anti-Oidipus*'un arzu yatırımını sermayeden arzu için başka bir cazibe merkezine aktarma amacıyla bir siyasi program ifade etmeyi ısrarla reddetmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Deleuze ve Guattari'nin sadece "yeni toprak" (*Anti-Oidipus* 35, 321-22, 382) olarak ima ettikleri şey oldukça

uzak görülür (basitçe ütöpik değil) ve *Kapitalizm* ve *Şizofreni*'nin birinci cildi bütün kavrayış gücü ve özenine rağmen bunu başaracak bir strateji çizmeye kalkışmaz.

Hemen eklenmesi gereken ikinci ciltte de buna kalkışılmadığıdır: *Bin Yayla* birçok şeyin üstesinden gelir ama bunun değil. Kapsamı çok daha geniştir ve birinci cildin odak noktaları olan Freud ve Lacan'a referanslar neredeyse tamamen ortadan kaybolur (hatta Kurtadam yaylasında bile!). Birinci cildin kalbinde yattığını gördüğümüz belitselleştirme kavramına farklı bir şeyler olur: Ortadan kalkmaz, ancak toplumsal formasyonları üç kritere göre analiz eden daha büyük bir kavramsal matriksin içine yerleştirilir: İktidar biçimleri, hükmetme tarzları ve Deleuze Guattari'nin "kapma"<sup>8</sup> adını verdikleri işlemin tarzları. Toplumsal iktidarın üç biçimi vardır: Hükümlanlık, Disiplinci ve Denetim. İki hükmetme tarzı vardır: hizmetçileştirme ve kulluk. Ve üç "kapma" tarzı vardır (bu da değerin kurumsallaştırılmasının ve temellük edilmesinin üç yoludur): bunlar toprak kirası, kâr ve en çok vergi ve (kârdan ayrı olarak) faizlerde göze çarpan haraştır. Yinelenen anlatsal bir mecaz, bu kategorileri organize eder görünür; bir çeşit sapkın bir köklere dönüş: En ileri kapitalizm, barbarlığın en arkaik biçimlerini yeniden birleştirir görünmektedir.

Belitselleştirmeyi kapma biçimleri arasına yerleştirerek işe başlayacağız. Kapma tarzı olarak belitselleştirme biçimsel olarak, kârı toprak kirasından ve tarihsel olarak Avrupa'da ortaya çıkışında kapitalizmi feodalizmden ayıran şeydir. Kodsuzlaşmış akımları birleştirdiğini (refah ve emek gibi) gördüğümüz belitselleştirmeden farklı olarak toprak kirası özgür ve belirlenmiş toprağa bağlı refahın ürününü kapar: dolayimsız kişisel yükümlülük ilişkilerinde temellenmiştir (pazar aracılığı olmaksızın) ve parayla değil türle ödenebilir. Ancak bu son özellik (türle öde-

<sup>8</sup> Toplumsal iktidar biçimleri üzerine bkz., "Postscript on the Societies of Control"; hükmetme tarzları üzerine bkz., *A Thousand Plateaus*, Plateau 5, "On Several Regimes of Signs"; kapma tarzları üzerine bkz., *A Thousand Plateaus*, Plateau 13, "Apparatus of Capture".



me imkânı) belitselle kâr biçimini ayırdığı kadar, toprak kirasıyla kapmanın haraç biçimini de ayırır. Emperyal vergi araçları dolayimsız kişisel ilişkilerin sağlayamayacağı geniş kapsamlı ve uzun vadeli bir egemenlik içerir ve para mutlak gerekliliktir: aksi durumda türle ödemeler kısa zamanda imparatorun çıkarları için gereksiz hale gelirdi. Nitekim Deleuze ve Guattari, epey gayretlice (geleneksel Marksist görüşe karşı) paranın toplumsal kökeninin ticarete değil (tüm değer, ama özellikle artı değerin kaynağı olarak emek gücünün metalaşmasıyla oluşacak mübadelenin diyalektik aşılmasında değil) emperyal vergi haracında bulunduğu ısrar ederler (*Bin Yayla*, 442-444). Emperyal kapma, para basımı üzerinde tekeli iktidar ve paranın imparatorun sürekli kasasını şişirip, egemenliğini sürekli güçlendiren yollarla dolaşıma sürülmesi ile temellenir. Deleuze ve Guattari'nin görüşüne göre, finans sermayesi bugün tam olarak aynı rolü oynar ve (Marx'ı takip ederek) endüstriyel sermaye üzerinde egemenlik kurmuştur. Dolaşımdaki sermaye üzerinde faiz olarak bilinen haraç, bu nedenle artık emek gücünce üretilen toplam tutarın bir bölümü olarak değil, sermayenin yayımlama ya da icat etme ve egemenliğini güçlendirip daha fazla sermaye üretebilme kabiliyetinden ileri gelen bir temellüktür.<sup>9</sup> Öyleyse kökenlere sapkın bir dönüş sermayeyi şeyler arasında parasal ilişki olarak gizlenen gerçek bir toplumsal ilişki olarak değil, şeyleri sadece paranın bir çeşit para doğurduğu baskın hareketin çemberi olarak içeren toplumsal yanılısama ya da kurgu olarak görür.

Ancak baskın kapma tipi olarak haracın geri dönüşü zorunlu olarak iktidarın çağdaş biçimi olarak emperyal devletin kendisinin geri dönüşünü gerektirmez. Bunun sebebi büyük ölçüde devletin vergi haraçlarının günümüzde finans ve spekülâtif sermayenin faiz haraçlarına (her ne kadar birarada varolsalar da) tabi olmalarıdır. Devlete ne oldu; sermayeye nasıl yenildi? Bunun tarihi tabii ki uzun ve karmaşıktır ancak mantığı o kadar

<sup>9</sup> Anlatının sermayenin üretimi ve dolaşımdaki rolü üzerine bkz., Rowe, "Writing Class".

değil: Kapitalist belitlerin kodsuzlaşmış akımlar üzerinde işlemleri; kârın kapılmasını, sadece varolan kodları basit hükmetme yoluyla üstkodlama ve mümkün herhangi bir artı değeri kapmakla temellendirilen hükümdar devletin başa çıkamayacağı kadar esnek, yenilikçi ve güçlü hale getirmiştir. Hükümrân iktidar, sadece itaat talep eder, üyeleri üzerinde öldürme gücünü elinde tutar, halbuki kapitalizmin hizmetindeki disiplinci iktidar, Foucault'nun gösterdiği gibi üretken bir kaynak olarak yaşam üzerinde iktidar peşindedir (*biyoiktidar*) ve salt itaatten çok sürekli yükseltilebilir verimlilik talep eder.<sup>10</sup>

Aynı zamanda yersizyurdsuzlaştırma yoluyla emeği yaşam biçimlerinden zorla koparan kapitalizm, çalışanların öznellik bölümlenmelerini arttırır: Kapitalizmde tamamıyla yeni bir hükmetme tarzı, tamamıyla yeni bir öznellik -her geçen gün süresi artan uzun vadeli eğitimle kazanılan yeni pratik beceriler ancak aynı zamanda "iş" olarak bilinecek şey üzerine yeni yaklaşımlar, öz denetim, hazzın ertelenmesi, paranın aracılığı, pazarın anonimliği, cemaatin parçalanması, vs.- gereklidir: Deleuze ve Guattari buna "kulluk" adını verir ve salt itaat gerektiren "hizmetçiliğin" karşıtı olarak tanımlarlar. Hizmetçiliğin bir örneği Lewis Mumford'un piramitleri inşa eden "Mega Makinası"dır.<sup>11</sup> Burada emek gücü, özellikle hiçbir ilişkisi ya da ona gereksinimi olmadan fiziksel kapasiteleri herhangi bir yük hayvanı gibi bir üretim aracı olarak görülen ham insan gücünden oluşur. Tersine kapitalizmdeyse çalışanlar salt mega makinanın düzenlenebilir parçaları değil biçimsel olarak bağımsız, makinalarda ya da onlarla birlikte eğitilen ve iş akdine katılan öz denetimli faillerdir. Her şey bir yana kapitalizm hükmetme tarzı hizmetçilik olan Despotik devlet biçiminde sağlanması imkânsız, teknolojiye

<sup>10</sup> Özellikle bkz., Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley, (New York: Vintage Books, 1980) (*Histoire de la sexualité* [Paris, Gallimard, 1976]); *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977) (*Surveiller et punir* [Paris, Gallimard, 1975]).

<sup>11</sup> Bkz., Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (New York: Harcourt, Brace and World, 1967), *Technics and Civilization* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1934).

edilmiş sabit sermaye ve öznelleşmiş değişken sermaye arasında net bir ayırım koyar.

Ancak Disipliner İktidar, her ne kadar kapitalist iş disiplini- nin öznellik bölümlenmesinde ilk tarihsel sıçramayı temsil etse de kulluk yoluyla hükmetmeyle eşanlamli değildir. Kapitalizmin gelişimiyle, reklamcılık ve pazarlama sektörleri kendilerini üret- tiklerinden daha çok tükettikleriyle tanımlayan öznellikler üret- tikçe, perakende alım gücü emek gücü kadar önemli bir öznel- lik üretim noktası haline gelir.

Bugün, ABD’de birçok okul sisteminde, şirket sponsorlarına sınıflara her gün bir ya da birkaç saat haber programları taklit- leri yayınlamaları için televizyon yerleştirmelerine izin verilmiştir (söylemesi gereksiz, eşlik eden reklamlar ve birçok haber me- tinleri bizzat kendileri utanmazca şirket sponsorunun ve muh- temelen bir şirket bayisinin okul kantininde sattığı hazır yiyecek ürünlerinin tanıtımını yaparlar). Burada kamu okullarının hedef alınmasındaki amaç işgücü nitelik düzeyini düşürmek ve böyle-likle ileride emek gücü fiyatını kırmaktansa (her ne kadar bu da doğru olsa da) hem okulda hem de gelecekteki tüketim gücü- nü kapmaktır.

Deleuze ve Guattari devletin bugün sermaye için "Realizasyon Modelleri"nden başka bir işlev görmediğinde ısrar ettikle- rinde, bu; devletin, vatandaşları kapitalist belitselin çeşitli re- jimleri için üretici ve tüketici kalıplara sokacak öznellik tarzları düzenlemelerini de kapsar (ileri düzeyden az gelişmiş ve ara- da kalan her şey). Devletler ayrıca dolaşımdaki sermaye üzerin- den -spekülatif yatırım, perakende, ticareti ya da eski tarz üre- tim içerisinde- faiz alınmasını ve kâr elde edilmesini sağlayacak zorunlu hukuki ve altyapısal çerçeveyi sağlarlar (emek yasaları, enformasyon otobanı).

Disiplinci toplum, her çeşit dolaşımdaki sermaye üzerindeki haracların, önem ve büyüklükte kârın kapılmasını geçmesiyle yerini Deleuze’ün, *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin son yaylarında ulaşılan sonuçları özetleyip geliştirdiği bir makalesinde bahset-

tiği, "Denetim Toplumu"na bırakır.<sup>12</sup> Deleuze'ün belirttiği gibi ileri teknoloji hassas hedefli reklamcılık ve bilgisayar yönetimli; yüksek hızlı stok, meta ve para spekülasyonu, artık fabrika patronlarının yerine pazarlama, danışmanlar ve program tüccarlarını Denetim Toplumu'nun "küstah efendileri" haline getirir. Disiplinci iktidar kapalı alanlarda işlerken (fabrika, okul, ordu) denetim gizil olarak her yerdedir: Örneğin, pazarlama enformasyonu, insanlar nerede ve ne zaman alışveriş ya da seyahat ederler veya vergi ödeyip, oy kullanmak için kayıt yaptırırlarsa oradan elde edilebilir.

Örnek olarak, pazarlama kampanyalarının (ticari olduğu kadar siyasi) sözümona "hedef grupları"ndaki olası seçmen ya da tüketicilerden bir reklamı ya da kampanya konuşmasını değerlendirmeleri için anketler doldurmalarını istemelerine alışılmıştır. Bu; öznel tepkiler ayrıştırılıp yorumlandığı müddetçe kulluk yoluyla hükmetmeydi. Ancak hedef grup katılımcıları artık giderek artan bir şekilde; alerjik deri tepkileri, kalp atışı, nabız ve soluma oranlarını ölçen bio geritepi aygıtlarına bağlanmaktadır: Bu katılımcılar bir megamakinanın öznel olamayan kısımları oldukları ölçüde, kulluk ileri teknolojik hizmetçiliğe yol açmıştır.

Buradaki önemli nokta Denetim Toplumu'nda disiplinci kulluğun zemin kaybetmesi ve yerini başat hükmetme tarzı olarak "hizmetçiliğe" bırakmasıdır. Tabii ki kârın kapılması halen işin öznelleştirilmesinden geçmektedir ancak burada bile maaş seviyeleri topluca fabrikada harcanan emek zamanı üzerinden değil, işin her nerede ve ne zaman icra edilirse edilsin yüksek teknoloji bireysel performansına göre belirlenmektedir. Hatta daha yaygın olarak tüketiciler, oy kullananlar, turistler, yatırımcılar, gayrimenkul sahipleri, pazarda gizil olarak her tür hareketten "saf" finans sermayesinin kaptığı haraçların hizmetinde iş görerek denetim mekanizmalarına alınan her kararı anında geri bildiren muazzam bir sibernetik mega makinanın parçaları haline gelmişlerdir.

<sup>12</sup> Deleuze, "Postscript on the Societies of Control".

Öyleyse, bugün toplumsal denetim, (kimi zaman Esnek Birlikim Rejimi adı verilen sistemde) bir önceki iktidar tipinin tabiiyet tarzı ve uzamsal kapatması, yerini geç iktidarın sapkın sibernetik köleliğine bırakarak, uzun vadeli disiplin ve yüksek hızlı denetim yoluyla iş görür. Potansiyel devrimci kaçış çizgisi olarak şizofreninin güvenilirliğine şüphe düşüren de -kalkış noktamıza geri dönersek- ileri kapitalizmin bu yüksek hızlı denetim özelliğidir. Toplumsal kodların göreceli sabitliği (emek disiplin kodları, kolektif moda seçimi üzerine kodlar, vs.) kitlesel üretimin belitleri için vazgeçilmez olduğu müddetçe, şizofrenik kodsuzlaştırma bir anlama ve bozucu etkiye sahiptir. Ancak sibernetik mega makina yaşam tarzlarındaki en küçük değişiklikleri, döviz, hisse ve tahvil dalgalanmalarını neredeyse anında kapıp, kendi sistemine programlayabilecek güce eriştiğinde şizofrenin afallatıcı semiyotiği faydasız, yüksek hızlı pazarlamaca rahatlıkla yeniden kapılabilir hale gelir. Bu basitçe, Deleuze ve Guattari'nin şizofreninin değerinden vazgeçtikleri anlamına gelmez; çünkü böyle yapmazlar, ancak risklerini de hesaba katlar. Günümüzün yüksek hızlı pazarlama teknolojilerini geride bırakacak hızda bir kodsuzlaştırma anomi ve katatoniye kadar değişen tekbenci özelliğin kara deliklerine düşebilir. Bin Yayla'nın, boşluk içine düşmektense kaçış çizgilerinin kesişip üretken olabilecekleri yaratıcı dayanıklılık ya da kompozisyon planlarına atfettiği önem de işte bu nedenledir.<sup>13</sup>

Benim için deneysel caz, üretken yollarla, şizofrenik kaçış çizgileri düzenleyen bir dayanıklılık planının en iyi örneği olmayı halen sürdürüyor: Benim "En Sevdığım Şeyler"den biri.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Özellikle bkz., *A Thousand Plateaus*, Plateau 6, "How to Make Yourself a Body-without-Organs".

<sup>14</sup> Caz gruplarında hiyerarşik olmayan toplumsal ilişkilerin, senfoni orkestraları-ninkilerle karşılaştıran bir tartışma için bkz., benim "Introduction to the Non-fascist Life: Deleuze and Guattari's Revolutionary Semiotics", *L'Esprit Créateur* 27, No 2 (1987): 19-29.

## SİVİL TOPLUMUN ÇÖZÜLÜŞÜ\*

Michael Hardt\*\*

Gilles Deleuze, kısa ve gizemli bir denemede, "Denetim Topluluklarına ek"te, çağdaş toplumun yakın zamanlarda köklü bir dönüşüm geçirdiğini öne sürer: yönetim paradigması disiplinler rejimlerden denetim rejimlerine geçmiştir.<sup>1</sup> Deleuze bunun, Michel Foucault'nun çalışmalarında dolaylı olarak okunabileceğini öne sürer. Aslında, Deleuze çağdaş toplumu disiplinler toplumu olarak okumaya girişerek Foucault'yu takip ettiğini tahayyül eden herkesin Foucault'yu tamamen yanlış okuduğunu söyler. Foucault'nun disiplinler rejimleri tanımının en önemli yönlerinden biri de onun tarihselliğidir: disiplinler toplumların hâkimiyetinden önce, yönetim paradigması hükümlerlik toplumla-

\* "The Withering of Civil Society", *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, 1998, s.23-39.

\*\* Bu deneme ilk olarak Duke Üniversitesi'nde Deleuze ve Guattari'nin çalışması üzerine 1993 Nisan'ında yapılan konferansta sunulmuştur. Denemenin bir başka versiyonu *Social Text* 45 (1995): 27-44'de yayınlanmıştır. Burada ayrıntılandırılan başlıca fikirler ilk olarak Antonio Negri'yle kapitalist devletin çağdaş hukuki formasyonu üzerine bir çalışmada geliştirilmişlerdir. Bkz., Michael Hardt ve Antonio Negri, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), özellikle 257-61. Denemenin erken versiyonları üzerine yorumları için Marianne Constable ve Rebecca Karl'a teşekkür etmek isterim.

<sup>1</sup> Bu denemeden sivil toplumun soy kütüğüne Avrupa/Amerika bağlamında odaklanacağı ancak bu soykütüğün dünyanın başka kısımlarındaki sivil toplum sorununu değerlendirmede faydalı olacağını umarım. Neredeyse kuzey Amerika ve Batı Avrupa'nın dışında dünyanın tüm ülkelerinde bir sivil toplumun çağdaş kurumsallaşması yönündeki tüm öneriler yalnızca, Avrupa'nın çoktan geçirmiş bulunduğu uygarlığın aşamalarından birinin imgesel bir yeniden kurulmasının bir parçası hizmetini görür gözükür. Özel olarak 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında kapitalizmin gelişim ve pekişmesinin tarihsel süreci. Partha Chatterjee'nin söylediği gibi: "Bu önerinin temel varsayımı yalnızca Avrupa toplumsal felsefesinin" sivil toplum gibi "evrenselleşme olanağını içlerinde taşıdıklarıdır." ("A Response to Taylor's Modes of Civil Society", *Public Culture* 3, No. 1 (1990): 119). Böylelikle şöyle devam eder: "Avrupa deneyiminin taşracılığı ilerlemenin evrensel tarihi olarak alınmıştır." (131).

rıydı; disiplinler toplumlardan sonra ise sahneyi denetim toplumları alır. Bugün artık iktidar birincil olarak disiplinler yerleşimler aracılığıyla değil, denetim ağları aracılığıyla icra edilir.

Bununla birlikte, bu siyasal geçişin doğasını ve önemini Foucault ve Deleuze'ün savlarını siyaset felsefesindeki geleneksel sorunsalların bağlamı içerisine yerleştirmemiz ölçüsünde daha iyi anlayabiliriz. Bence disiplinden denetime bu geçiş genel olarak "sivil toplum" terimi altında toplanan kurumların çözülüşleriyle geniş ölçüde çakışır. Bu kavramın tarih ve getirilerini ve betimlediği toplumsal biçimleri incelemek, Foucault ve Deleuze'ün savlarının yaslandığı zemini vücuda getirecektir. Sivil toplumun çözülüşü, ayrıca, çoğunlukla muğlak bir biçimde modernite ya da modern toplumun sonuna göndermeyle imlenen şeyi kavramada da bize kullanışlı terimler sunabilir. "Modern" ve "post modern" terimleri belirli bir noktadan itibaren kullanışlı olacak açıklıktan mahrumdurlar. Bugün içinde yaşadığımız toplum; denetim toplumu, bir sivil sonrası toplum olarak daha uygun bir biçimde anlaşılır.

## ***Soyut Emeğin Örgütlenme Toplumu***

Sivil toplum, siyaset felsefesinde, köken itibarıyla modern emek nosyonuna bağlıdır; ve bu bağlantıyı en açık kılan düşünür de G.W.F. Hegel'dir. Hegel'in siyaset felsefesine en büyük katkısı muhtemelen sivil toplum kavramıdır, ancak şu kesin ki kavramı kullanan ilk toplumsal kuramcı o değildi. Erken modern dönem boyunca , en azından Hobbes'dan Rousseau'ya kadar, doğal toplum ve sivil toplum ya da daha ziyade doğa durumu ve sivil durum arası ayrım siyasal düzeni kuran ve meşrulaştıran düalizm olarak önemli bir rol oynar. Bu erken modern teorilerde, asıl ilgilenilen, sivil toplumun rasyonel düzeninin, doğa durumunun irrasyonel düzensizliğiyle karşılaştırılmasıdır. Doğadan sivil geçiş böylelikle insan uygarlığının tarihsel ve/ya da kuramsal hareketiydi.

Hegel'in siyaset teorisini geliştirdiği dönemde bu temel toplumsal ayrımın ekseni yön değiştirmişti, böylelikle Hegel dikka-tini birincil olarak doğa toplumu ve sivil toplum arasındaki kar-şıtlığa değil, sivil toplum ve siyasal toplum, yani sivil toplum ve devlet arasındaki karşıtlığa çevirdi. Hegel'in sivil toplum kavra-mını kullanımına erken modern teorilerle karşıtlığı yönünden baktığımızda birbirleriyle yakından ilintili iki yeniliği fark etme-liyiz. İlki, Hegel'e olduğu kadar döneminin gidişatına da atfe-dilmesi gereken, sivil toplumun kısmen de olsa kapitalizmin ile-rici yaygınlaşma ve olgunlaşmasıyla uyum içerisinde daha kar-maşık bir ekonomik tanım elde ettiğidir. Birçok yorumcu, He-gel'in kendi sivil toplum kavramsallaştırmasını dönemin İngiliz ekonomistlerinin yazıları temelinde geliştirdiğine ve Hegel'in kullandığı İngilizce "sivil toplum"un standart Almanca'ya çeviri-sinin *burgerliche gesellschaft* ya da "burjuva toplumu" olduğu-na işaret etmişlerdir. Yalnızca bu olgu dahi bizi, Hegel'in sivil toplum kavramsallaştırmasıyla, o dönem yaygın olan ve pazar mübadelesi ve kapitalist üretim ilişkilerinde bulunan sivilleştirici süreçler üzerine olan kavramsallaştırmalar arasındaki ilişkiye odaklanmaya sevk etmelidir. Hegel'e göre, "sivil toplumun ör-gütlenmemiş atomları";<sup>2</sup> evrensele doğru, gereksinimler, iş, mübadele ve tikel çıkarların takibi yoluyla, Adam Smith'in gö-rünmez elinin gizemli eylemleri yoluyla değil, daha çok kapita-list üretim ve dolaşımın rekabet halindeki kurumları aracılığıyla düzenlenirler. Öyleyse sivil toplumun ekonomik ortamının, bu yönü itibariyle, Hegel'in siyasal alanın rasyonel düzeniyle karşı-laştıracığı doğanın rolünü aldığı söylenebilir.

Hegel'in sivil toplum kavramını kullanımında ilkinde yakından bağlı ancak formülasyonunda Hegel'e özgü olan ikinci yenilikse sivil toplumun eğitsel yönüne olan vurgudur. Bu noktada He-gel'in yalnızca daha erken bir ikiliği (doğal toplum-sivil toplum) başka bir ikilikle (sivil toplum-siyasal toplum) değiştirmedeği ancak daha çok üç parçalı bir kavramsallaştırma (do-

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1952), 255.



ğal-sivil-siyasal) kurduğu açık olmalıdır. Gereksinimler ve ilişkilendirilmemiş kendilik çıkarlarının alanı olarak doğa durumunun Hegel'de siyasal Devlet'le dolaysız bir ilişkisi yoktur ancak siyasal olmazdan önce sivil toplumdan geçmeli ya da onun aracılığıyla aktarılmalıdırlar. Hegel, sivil toplumun doğal toplumla gereksinimler ve kendilik çıkarları alanı olma olgusunu paylaştıklarını vurgular ancak sivil toplum aynı zamanda bir "ilişkisel-bir eğitim alanıdır"<sup>3</sup> başka deyişle, sivil toplum doğal gereksinim ve tikel kendilik çıkarları sistemlerini alır, onları kapitalist üretim ve mübadele kurumları aracılığıyla birbirleriyle ilişkiye sokar ve böylelikle tikelin aracılığı ve boyunduruğu temelinde, devletin toplumun evrensel çıkarını "etik ideanın güncelliğinde"<sup>4</sup> gerçekleştirebileceği bir alan yaratır. Hegelci, sivil toplum içerisinde eğitim bir biçimsel boyunduruk sürecidir, yani evrensele yabancı tikel farkların yadsındığı ve bütün içerisinde bulunduğu bir süreçtir.

Hegel, sivil toplumun öncelikle bir emek toplumu olduğu kavramsallaştırmasıyla bu ekonomik ve eğitsel yönleri birleştirir ve vurgular. Bu, bizim kavramın bir tanımı için ilk kestirimimiz olabilir. Emek üretir ve emek eğitir. Jena döneminde; devlet üzerine erken yazılarında Hegel, emeğin somut örneklenmelerinden soyutlanması sürecini uygarlaştırıcı toplumsal kurumların bir motoru olarak tasavvur etmiştir. "Somut emek temel tözsel söyleşidir, her şeyin temel kaynağıdır, ancak o aynı zamanda kör ve yabandır"; yani evrensel çıkarda eğitimsizdir.<sup>5</sup> Bu erken dönemde Hegel'in, köylülerin emeği olarak tasarımıladığı somut emek doğaya en yakın insan etkinliğidir. Doğa gibi somut emek de, tüm toplumun kaynağı olmasından ötürü basitçe yadsınamaz ama aynı zamanda yaban ve uygarlaşmamış olmasından ötürü basitçe bütünleştirilemez de; "bir vahşi hayvan gibi" diye yazar Hegel, "sürekli boyunduruk altına alınmalı ve terbiye edilmelidir (*Beherrschung und Bezahmung*)"<sup>6</sup>. Emek

<sup>3</sup> a.g.e., 209.

<sup>4</sup> a.g.e., 257.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Vol. 2, Leipzig: Meiner, 1932, 268.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Vol. 1, Leipzig: Meiner, 1932, 240.

*aufgehoben* edilmeli, yadsınmalı ve bütünleştirilmeli, boyun-duruk altına alınmalıdır. Öyleyse soyutlama süreci, somut emekten soyut emeğe, tekilin yadsımayla, kendinden vazgeçerek, evrensele dönüştürüldüğü eğitsel süreçtir.<sup>7</sup> Öyleyse ikinci bir kestirim olarak sivil toplumun basitçe emek toplumu değil ama özellikle soyut emek toplumu olduğunu söylemeliyiz.

Bu aynı eğitsel soyutlama süreci aynı zamanda, Hegel'in geç yazılarında daha az felsefi daha pratik terimlerle ortaya koyduğu olgun sivil toplum kavramsallaştırmasının da merkezindedir: emek aracılığıyla tikel gereksinimlerin tatmin arayışı başkalarınıninkile ilişkiye sokulur ve böylelikle "öznel arayış başka herkesin gereksinimlerinin tatminine katkıya dönüşür."<sup>8</sup> Hegel emeğin bu eğitsel yönünü; evrensele dönüşümü, işçilerin tikel çıkarlarını toplumun evrensel çıkarlarına yapısal olarak yönlendiren, kurumsal sendikalar ve korporasyonlarda örgütlenmiş ve belirgin hale gelmiş bulur.<sup>9</sup> Sivil toplum sadece sendikalardan değil, soyut emeği örgütleyen kapitalist toplumun bütün kurumlarından meydana gelir. Öyleyse olgun formülasyonunda, üçüncü bir kestirim olarak sivil toplum, soyut emeğin örgütlenme toplumdur.

## ***Eğitim, Hegemonya ve Disiplin***

Hegelci sivil toplum kavramsallaştırması modern ve çağdaş toplumsal ve siyasal teori boyunca çeşitli biçimler altında varlığını sürdürür. Bir biçimde bu sivil toplum nosyonunu ele alan çeşitli yirminci yüzyıl yazarlarının çalışmalarını incelediğimizde, sivil toplumun toplumsal diyalektiğinin biri daha demokratik diğeri daha otoriter, iki görünüm altında sunulduğunun kolayca farkına varırız. Antonio Gramsci, muhtemelen sivil toplu-

<sup>7</sup> Alexandre Kojévé meşhur Ruhun Fenomonolojisi okumasında emeğin "insanı hayvanlardan ayırarak 'biçimlendiren ya da eğiten' şey" olduğunu belirtir (*Introduction a la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947, 30). Ancak, bizi burada ilgilendiren kavramsallaştırma emekçinin tikel çıkarının devletin evrensel çıkarına eklenirken Kojévé'nin farkına vardığı eğitici emek süreci emekçinin tanınması ve öz bilinci üzerine yönelmiştir.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, 199.

<sup>9</sup> a.g.e., 251.

mun demokratik ve sosyalist potansiyelini kuramsallaştırmada en ileri gitmiş düşünürdür. Hapishane Defterlerinde tekrar tekrar her liberal ya da ilerici siyasal kuram için Hegelci sivil toplum siyasal toplum ayrımının önemi üzerinde ısrar eder; ancak gerçekte bu iki kavram arası ilişkiyi tersine çevirir; ilişkiyi ayakları üzerine oturttuğu söylenebilir.<sup>10</sup> Görmüş olduğumuz gibi, Hegel, toplumsal hareket ve çelişkilerin sona erişini, hem mantıki hem de tarihi terimlerle, biraraya getirilmiş, boyunduruk altına alınmış ve dolayısıyla devletin amaçlarında gerçekleşmiş, "etik ideanın aktüelliği" olarak tasavvur eder. Gramsci tarihsel hareket ya da akımı, bunun yerine "devletin ereği kendi sonudur, kendi yok oluşu, başka bir deyişle siyasal toplumun sivil toplum içerisinde yeniden emilmesi" önerisinde bulunarak ters yöne yönlendirir.<sup>11</sup> "Yeniden emilme" terimi toplumsal akımın bir tersine çevrilmesini gösterir: Hegelci boyunduruk sürecinde toplumdan devlete doğru akan şey şimdi devletten sivil topluma doğru, bir çeşit tersine çevrilmiş boyunduruk halinde ters çevrilmiştir. Gramsci devletin etkisini yitirmesi ya da kaybolması sürecini bir yeniden emme süreci olarak anlayabilmektedir çünkü o devleti sanki tam anlamıyla gelişmemiş bir sivil toplum bıraktığı yapısal boşluğu dolduran bir yer tutucu gibi, yalnızca ikincil bir varolan olarak tahayyül eder. Sivil toplumun işlevini tam olarak gerçekleştirmeyi becermesiyle, bu haliyle devlet artık varolmayacaktır; ya da daha doğrusu devlet öğeleri, yalnızca sivil toplum hegemonyasının egemenliği altına alınmış failer olarak varolmayı sürdüreceklerdir. Gerçekte Gramsci, Hegel'in sivil toplum kavramsallaştırmasından demokratik bulduğunu almış ve bu yönlerle, sistemi tersyüz ederek birincil konum vermiştir. Bu nedenle, sivil toplumun çeşitli parça ve ku-

<sup>10</sup> Şimdilerde klasik olmuş eserinde Norberto Bobbio, Gramsci'nin sivil toplum nosyonunun Hegelci kökenlerine açıklık getirir: "Aslında, genel olarak sanılanın aksine, Gramsci sivil toplum kavramını Marx'tan çıkarmaz ancak açıkça Hegel'e borçludur." "Gramsci and the Conception of Civil Society", *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*, Çev. Roger Griffin, Richard Bellamy (Ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, 149.

<sup>11</sup> Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971, 253; (İtalyanca Quaderni del Carcere, Turin: Einaudi, 1975, 622).

rumlarının faaliyet alanlarını genişletmek ve desteklemek, nihai olarak Hegelci sürecin akım yönünü değiştirecek ve şimdi devletçe işgal edilen diktatoryel ve baskıcı alanları toplumsal hegemonya ve uzlaşımca örgütlenmiş demokratik güçlerce dolduracak bir Gramscici toplumsal ilerleme stratejisine temeldir. Son olarak bu hegemonya, devrimci sınıf ya da partiye genel çıkarlar adına "tüm toplumu asimile etmek" ya da "emmek" becerisini veren Hegelci bir eğitim biçimi üzerinde temellenmiştir. Devlet tam olarak boyunduruk altına alındığında, Gramsci'ye göre, sivil toplumun hükümranlılığı, yani öz yönetim başlayacaktır.<sup>12</sup>

Gramsci gibi sivil toplumun demokratik yönlerini vurgulayan yazarların yazıları, genelde sivil toplum kurumlarının çoğulculuğuna ve siyasal toplum ya da devlet yönetimine katılım için sağladıkları yol ya da kanallara odaklanırlar. Bu açıdan bakıldığında, kurumsal işçi sendikası, Hegel'in başlıca örneğiyle siyasal toplum forumunda işçilerin çıkarlarının temsili için bir kanal vazifesi görür. Hukuki reformizm, yasal kurumların kanallarını ve haklar çerçevesini devlet içerisinde farklı çıkarların temsili için kullanarak başka bir örneği işaret edebilir. Sayısız diğer siyasal pratik stratejileri ve bilimsel analiz (örneğin, çıkar grupları siyasaları, siyasal partilerin karşılıklı ilişkileri, medya bölümleri, kilise hareketleri ve popüler reform hareketleri üzerine odaklanan) sivil toplumun ideolojik, kültürel, ve ekonomik kurumlarınca açılmış geçitlerce olanaklı kılınan demokratik temsiliyet imkânlarını vurgular. Bu perspektiften, sivil toplumda faaliyete geçirilen toplumsal diyalektik ve aktarım olanakları, devleti, kurumlarca kanalize edilen toplumsal akımlar çokluğuna açık kılar. Sivil toplum güçlerinin faaliyete geçirilmesi devleti, diktatoryel güçlerini istikrarsız kılarak ya da daha ziyade sivil toplumun genişleyen hegemonyası içinde "emerek", gözenekli hale getirir.

Bununla birlikte, başka yazarların çalışmalarında, sivil toplum ve devlet arası ilişkileri tanımlayan aktarım kurumları demokratik değil ancak otoriter amaçlarla işler görünür. Öyleyse,

<sup>12</sup> Gramsci, *Quaderni del Carcere*, 1020.

bu ikinci perspektiften bakıldığında kurumlar kanalı yoluyla çıkarların temsili, devlet üzerinde çoğulcu etkileri göstermez ancak devletin toplumsal güçleri örgütleme, sağaltım ve hatta üretim kapasitelerini açığa çıkarır. Michel Foucault'nun çalışması, sivil toplumun kurum ve *enfermement*'lerinin (kapatmalarının) -kilise, okul, hapisane, aile, sendika, parti, ve diğerleri- normalleştirilmiş özneler üreterek ve böylelikle zorlama yoluyla diktatörlük uygulanmasından belki daha örtük ancak hiç de daha az otoriter olmayan bir yolla, uzlaşım aracılığıyla hegemonya uygulayan modern toplumdaki iktidarın disipliner yerleşimleri için paradigmatik bir alan oluşturduğunu gösterir. Öyleyse, disipliner perspektif sivil toplumu kesen aynı kanalları fark edebilmekte ancak akımları tekrar tersi yöne akar görmektedir. Örneğin, bu kez kurumsal işçi sendikası işçilerin, yönetim çoğunluğundan temsil edilmeleri için çıkarlarını ifade eden bir geçit olarak değil, kapitalist üretim ve kapitalist toplumsal ilişkilerden doğmuş uzlaşmaz çelişkilere bir aracı ve sağaltım aracı olarak görünür- dolayısıyla kapitalist devletin içerisinde sağaltılabilecek ve gerçekte onun düzenini destekleyecek bir işçi özneliği yaratılır. Bu, yalnızca Foucault'nun sivil toplum kurumlarını analiz ettiği anlam değil ayrıca tam da Hegel'in onları kutladığı yöndür. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, işçi sendikası ve diğer sivil toplum kurumları vatandaşları "eğitmeli", onlar da devletle uyumlu evrensel arzular yaratmalıdırlar. "Gerçekte, bu nedenle" diye yazar Hegel, "bu haliyle devlet başlangıç olduğu kadar sonuç değildir."<sup>13</sup> Böylelikle toplumsal diyalektik bu uzlaşmaz toplumsal güçlerin devletin önceden planlanmış bütünlüklü sentezi içerisinde boyunduruk altına alınmaları işlevini görür.

Ancak Foucault'nun çalışmasını Hegel'in sivil toplum alanına yerleştirebilmek için, bir adım geri atmalı ve Foucault'nun kuramsal perspektifinin kimi nüanslarını incelemeliyiz. Hegel'in sivil toplumunun tarihsel yükselişi ve eğitsel toplumsal rolünün genelleşmesi, kimi açılardan Michel Foucault'nun devletin yö-

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, 256.

netimselleşmesi adını verdiği sürece tekabül eder. Foucault'ya göre yaklaşık olarak orta çağdan 16. yüzyıla kadar baskın yönetim biçimi olarak hizmet gören hükümler devlet, tebaaları karşısında kendisini aşkın bir tekillik olarak konumlandırır. Hükümler devletin aşkınlığı, ona toplumdaki çelişen tikel çıkarların baskıları karşısında belirli bir yansızlık sağlamıştı. Ancak modern devlete geçişte, devletin aşkınlık ve tekilliği Foucault'nun "yönetimsellik" olarak adlandırdığı şeyin yükselişiyle altüst oldu. Yönetimsel devletin idaresi, bir biçimler çokluğu yoluyla nüfusa içkinliğiyle nitelenir. "Yönetim sanatının..." der Foucault, "şu soruyu yanıtlaması şarttır: ekonomiyi nasıl sunabilir? Başka bir deyişle bireylerin, malların ve refahın, bir ailede; karısı, çocukları ve hizmetçilerinin nasıl yönetebileceğini bilen iyi bir baba gibi uygun yönetim biçimini".<sup>14</sup> Bu yönetimce ima edilen, insan ve şeylerin idaresi, toplumsal güçler içerisinde ve sivil toplum ve devlet arasında etkin bir bağlanma, mübadele ya da diyalektiği kapsar. Hegel'in soyutlama ve örgütlenme açılarından sınıflandırdığı aynı eğitsel toplumsal süreçleri, Foucault idman, disiplin ve idare açılarından tanımlar. Hegel'ce toplumsal kurumlar olarak tanınan bu süreçlerin işledikleri kanal ya da pürtüklenmeler, Foucault tarafından tertibatlar (*dispositif*) ve kapatmalar (*enfermements*) olarak nitelenirler. Bu perspektiften bakıldığında sivil toplum, modern ekonominin (ekonomi, şimdi geniş anlamda anlaşılır) üretken yeridir; başka bir deyişle, mallar, arzular, bireysel ve kolektif kimlikler ve diğerlerinin üretildikleri alandır. Son olarak o, toplumsal güçlerin kurumsal diyalektiğinin, devlete yol açan ve onu sigorta eden toplumsal diyalektiğin alanıdır.

<sup>14</sup> Michel Foucault, "La Gouvernamentalité" in *Dits et écrits*, Vol. 3, Paris: Gallimard, 194, 641-42 (originaly published in 1978). Bu metnin alındığı "Sécurité, territoire et population" dersinde Foucault, disiplin ve yönetimsellik teknikleri arasında farklı tarihsel periyotlara ait olmaları anlamında değil, daha çok koşut şekilde toplumun farklı alanlarına ait olmaları anlamında bir ayrım yapmıştır. "Devlet için yönetimsellik gibi bir şeyden psikiyatri için tecrit teknikleri, ceza sistemi için disiplin tekniklerinde olduğu gibi bahsedilebilir mi?.." (8 Şubat, 1978). Bu alıntı bize, Foucault'nun devletin varlığını inkâr etmediğini (ceza ya da psikiyatrik sistemin varlığını inkâr etmediği kadar) ancak daha çok kendi sorunsalını, bir anlamda devlet iktidarını oluşturan yönetimsellik terimleriyle kurmayı daha faydalı bulduğunu da göstermektedir.

Bununla birlikte; Foucault, iktidarın doğası üzerine kapsamlı çalışmasında yalnızca Gramsci'nin sivil toplum ve siyasal toplum (yani sivil toplum ve devlet) arasındaki önceliği tersine çevirmesini reddetmez, bir adım daha ileri giderek ikisi arasında analitik bir ayrım yapamayacağımızı ileri sürer. Foucault iktidarın tecrit edilemeyeceğini ancak her yerde olduğunu, yani her yerden kaynaklandığını, yani iktidarın bir dışarısının olmadığını söylediğinde aynı zamanda siyasal toplumun sivil toplumdaki analitik ayrımını da inkâr etmektedir. Şimdilerde meşhur bir pasajında Foucault şöyle yazar: "İktidar ilişkileri diğer tip ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) nazaran bir dışsalılık konumunda değil, ancak sonrakilere içkindir... Ortaya çıktıkları her yerde, dolaysız üretken bir rolleri vardır."<sup>15</sup> Disipliner ve yönetsel toplumda, iktidar çizgileri toplumsal uzam boyunca sivil toplum kurumlarınca yaratılan kanallar içerisinde yayılırlar. İktidarın uygulanması aynı zamanda ideolojik, kurumsal ve bedensel olan yerleşimler yoluyla örgütlenir. Bu devlet yoktur demek değildir, ancak daha ziyade toplumdaki ayrı bir düzeyde tam olarak tecrit edilip onunla mücadele edilemez demektir. Foucault'nun sisteminde modern devlet, toplumdaki iktidar ilişkilerinin aşkın bir kaynağı olarak doğru bir şekilde anlaşılamaz. Tersine, aslında bir sonuç, toplumsal iktidar ilişkilerine içkin "sabitlenme" (*étatisation*) güçlerinin pekişimi ya da morleleşmesi olarak anlaşılır. Bu nedenle Foucault "Devlet" yerine, sabitleme güçlerinin çoğulluğu ve toplumsal alana içkinliğini belirten "yönetim" terimini kullanır.<sup>16</sup> Bu, her ne kadar Hegel'in toplumsal kuramının bütün ahlaki ve teleolojik öğelerini inkâr etse de Foucault'nun disipliner ve yönetsel toplum anlayışı, belirli açılardan Hegelci sivil toplum nosyonunu mantıki sonucuna götürür. Foucault özellikle, sivil toplumun, belirli toplumsal çıkarların genel çıkara ışık tutulduğu ve evrensele uygun hale getirildiği "eğitsel" yönünü vurgular. Eğitim disiplin anlamına gelir. Daha kesin olarak Foucault, sivil toplumun eğitsel süreci-

<sup>15</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, Çev. Robert Hirsley, New York: Vintage Books, 1978, 94.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, 84.

ni üretim terimleriyle yeniden formüle eder: İktidar yalnızca toplumsal alanın öğelerini eğiterek ya da düzenleyerek değil ancak gerçekte onları üreterek etkinlikte bulunur -arzuları, gereksinimleri, bireyleri, kimlikleri vb. üreterek. Bunu ben, Hegelci kuramla çelişmekten ziyade onun bir genişletilmesi olarak görüyorum. Hegel, devlet sonuç değil nedendir der; Foucault ekler, aşkın değil ancak içkin bir neden; toplumsal üretimin çeşitli kanal, kurum ya da kapatmalarına içkin sabitleştirme.

Devam etmeden önce özetlememe izin verin. Disipliner toplum alttan, iktidar ilişkilerinin mikro fiziğinden yaklaşılarak farklı bir açıdan görülen sivil toplum olarak nitelenebilir. Gramsci sivil toplumun demokratik potansiyellerini vurgularken, Foucault sivil toplumun disiplin üzerine kurulan bir toplum olduğunu ve sunduğu eğitimin yaygın bir normalleştirme ağı olduğunu açıkça göstermiştir. Bu perspektiften, Gramsci ve Foucault, Hegel'in sivil toplumunun iki karşıt görünümüne dikkat çekerler. Bunların her birinde birincil olansa bizim emek ya da toplumsal pratiğimizin toplumsal kurumlarda nasıl örgütlendiği ve sağaltıldığı siyasal toplumun genel çıkarı doğrultusunda eğitildiğidir. Savları bu yolla sunarak, sonuç olarak ne Foucault ne de Gramsci'nin fazlasıyla Hegelci olduğu suçlamasında bulunma amacı gütmüyorum. Foucault'nun disipliner toplum üzerine çalışmaları pek tabii ki belirli açılardan kararlı bir şekilde Hegelci olmamakla birlikte, Gramsci'de olduğu gibi Hegel'in toplumsal analiziyle aynı alandadır. En önemlisi onların hepsi de aynı toplumsal formasyonu, Avrupa sivil toplumunun tarihsel evresini anlamaya yönelmişlerdir. Ancak Marx'ın söylediği gibi, ne Hegel ne de bir başkası devlet ve toplum arasında varolan ilişkilerin kuramını yaptığı için suçlanmalıdır; yalnızca o formasyona zorunlu ve ebedi, tarihin dışında olma özellikleri atfettiklerinde suçlanmalıdırlar.

## ***Yılanın Sonsuz Modülasyonları***

Bununla birlikte öyle görünüyor ki, günümüz Batı Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarına baktığımızda, hem Hegelci türün-



de hem de Gramscici ve Foucaultcu yeniden formülasyonlarında bu çeşitli, zengin, gelecek vaat eden ve ürkünç kuramsal sivil toplum tahayyülleri artık geçerli değildir- toplumsal üretim ve toplumsal düzenin baskın mekanizma ya da şemasını artık kavrayamazlar. Sivil toplum paradigmasının gerilemesi çağdaş toplumda toplumsal ilişkilerin yeni bir konfigürasyonuna ve yeni idari koşullara doğru bir geçişe tekabül eder. Bu sivil toplum kavramıyla özdeşleştirilen toplumsal mübadele, katılım ve egemenlik biçim ve yapılarının tamamıyla ortadan kalktıkları anlamına gelmez ancak aygıt, oluşum ve yapıların yeni bir konfigürasyonunca egemen konumdan çıkarılmışlardır demektir.

Gilles Deleuze'ün yakın zamanda disiplinler bir toplumdan bir denetim toplumuna geçiş yaşadığımız iddiasını ben bu bağlamda anlıyorum. Sivil toplum yönetiminin gerileyişi ve yeni bir denetim biçiminin yükselişini anlayabilmek için Deleuze'ün nosyonu bize bir başlangıç noktası sağlayabilir. Disipliner toplumlar, daha önce söylemiş olduğum gibi, sivil toplumun iskeleti ya da omurgası hizmeti gören, kapatmalar ya da kurumlarca nitelenirler. Bu kapatmalar toplumsal uzamın pürtüklenmesini tanımlarlar. Deleuze'ün söylediği gibi, sivil toplum kurumlarınınca kurulan koordine pürtüklenmeler, toplumsal uzam boyunca bir köstebeğin tünelleri gibi yapılanmış ağlar içinde dal budak sarar.<sup>17</sup> Gerçekte Gramsci de aynı imgeyi alır ve onu askeri bir mecazla ifade eder: "Sivil toplumun üst yapıları modern savaşın siper sistemleri gibidirler".<sup>18</sup> İktidar çizgileri ya da direniş çizgileri; sivil toplumun pürtüklenmeleri toplumsal beden figürünü tanımlayan ve destekleyen iskelettir.

Ancak Deleuze, bu toplumsal kapatma ya da kurumların bugün her yerde kriz içerisinde olduklarında ısrar eder. Fabrikanın, ailenin, kilisenin ve diğer toplumsal kapatmaların krizi, sanki sivil toplumun pürtüklü uzamını açık özgür bir uzama doğru kayganlaştırılmışçasına çeşitli toplumsal duvarların, geriye toplumsal bir boşluk bırakarak gittikçe parçalanması olarak

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October*, 59 (1993): 5.

<sup>18</sup> Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, 235; (Quaderni del Carcere, 1615).

anlaşılabilir. Buna karşın Foucault'nun bize öğretmeye çabalandığı en önemli derslerden biri de iktidarın asla bir vakum bırakmayacağı ancak her zaman bir biçim altında toplumsal uzamı dolduracağıdır. Deleuze, öyleyse, kapatmalarca tanımlanan duvarların çöküşünü, bir çeşit toplumsal boşalma olarak değil; ancak daha önceleri bu sınırlı alanlar içerisinde işleyen söz konusu mantıkların bir virüs gibi yayılarak, tüm bir toplum boyunca genelleşmeleri olarak anlamının daha doğru olacağını öne sürer. Fabrika biçimi altında kusursuzlaşan kapitalist üretim mantığı artık tüm toplumsal üretim biçimlerini yatırıma koymaktadır. Aynı şey ayrıca okul, aile, hastane ve diğer disiplinler kurumları için de söylenebilir. "Hapishane", diye belirtir Foucault, "Kapılarından önce başlar. Evini terk ettiğin anda başlar"<sup>19</sup> - ve hatta daha da önce. Toplumsal uzam, disiplinler pürtüklenmelerden temizlendiği anlamında değil ancak daha çok bu pürtüklenmeler toplumda bir boydan ötekine genelleştikleri anlamında kaygandır. Toplumsal uzam disiplinler kurumlarca boşaltılmamış, bütünüyle denetim modülasyonlarınca doldurulmuştur. Toplum ve devlet arası ilişki artık birincil olarak disiplin ve yönetim için kurumların aracılığı ve düzenlemesini içermez, daha çok devleti dolaysız olarak toplumsal üretimin daimi devirselliğince harekete geçirir.

Ancak, disiplinler toplumdan denetim toplumuna geçişin yalnızca kurumsal yönetim yapılarında bir değişim olmadığı konusunda dikkatli olmalıyız. Daha önce gördüğümüz gibi, Foucault iktidar ilişkilerinin kaynağı olarak kurumların konumlarının birincil olmadığına ısrar eder; bunun yerine kurumlar, pekişimler ya da iktidar ilişkilerinin düzenlemelerini temsil ederler. Çeşitli kurumların temelini oluşturan diyagram: anonim ya da soyut stratejik makinedir, biçimsiz ya da katmansızlaşmış iktidar ilişkileri şeması. Diyagram çeşitli kurumsal düzenlemeleri aşar ya da daha doğrusu onlara tekabül eder. Foucault'nun disiplinler toplumun diyagramını kavramada en başarılı girişimi

<sup>19</sup> Michel Foucault, "Le Prison partout", in *Dits et écrits*, Vol. 2, Paris: Gallimard, 1994, 194; (originally published in 1971).

onun panaptikon analizidir. "Hapishanelerin fabrikalara benzermesi, okulların, kırsalların, hastanelerin tümünün hapishanelere benzemeleri şaşırtıcı mıdır?"<sup>20</sup> Disipliner diyagram, çeşitli kurumlar boyunca olanaklılık koşullarını; nelerin görülebileceği, söylenebileceği ve bilinebileceğinin koşullarını, iktidarın uygulanma koşullarını tanımlayarak süreklilik gösterir. Bir denetim toplumuna geçiş öyleyse, mutlaka kurumsal düzeyde belirtiler gösterecektir ancak aynı zamanda ve hepsinden önce diyagramatik seviyede kavranmalıdır. Öyleyse Foucault'nun metodunu takip edeceksek ilk olarak şunu sormalıyız: Denetim toplumlarında olanaklılık koşullarını belirleyen diyagramlar nelerdir? Ve sonra ...: Ne tür toplumsal düzenlemeler içerisinde ve ne şekilde bu diyagramatik güçler pekişeceklerdir?

Elimizdeki mecazlar bize, bu geçişin doğası üzerine en azından bir belirti sunabilir. Örneğin artık bundan böyle sivil toplumun aracı kurumlarının kavramsallaştırılmasında merkezi önemi olan yapı ve üst yapı mecazlarını kullanamayız. Disipliner toplumun yapılarını niteleyen kesişen köstebek yuvaları imgesi, bu yeni sahada artık geçerli değildir. Denetim toplumlarının kaygan uzamını niteleyen köstebegün yapılanmış geçitleri değildir diye ısrar eder Deleuze, yılanın sonsuz modülasyonlarıdır.<sup>21</sup> Benzer olarak, Gramscici sivil toplumda pozisyon savaşını destekleyen cepheler sistemi çağdaş savaş tekniklerince kesin olarak aşılmıştır. Sabit pozisyonlar, mücadele için kuvvet değil yük halini almıştır; bunun yerine hareketlilik ve hızı gözlemlemek baskın özellikler halini almışlardır. Irak ordusu Körfez Savaşında bu dersi kesinlikle almıştır. Irak askerleri, Amerikan savaş makinasınca cephelerinin kayganlaştırılmasıyla kelimenin tam anlamıyla canlı canlı gömülmüşlerdir. Denetim toplumlarının mecazi uzamı belki de en iyi konumların devamlı süpürüldüğü, yer değiştiren çöl kumlarınca; ya da daha iyisi sonsuzcasına programlanabilen kod ve enformasyon akımlarıyla siberuzamın kaygan yüzeylerince nitelenebilir.

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Çev. Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1977, 228.

<sup>21</sup> Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", 7.

Bu mecazlar, denetim toplumunun diyagramınca işaret edilen önemli bir değişimi akla getirirler. Panoptikon ya da genel olarak disipliner diyagramatikler birincil olarak, konumlar, sabit noktalar ve özdeşlikler yoluyla iş görürlerdi. Foucault kimliklerin üretimini (fabrika işçisi ya da eşcinsel gibi "muhalif" ya da "sapkın" kimlikler bile) disipliner toplumda yönetim işlevinin temeli olarak gördü. Ancak denetim diyagramı konum ve kimliğe değil, daha çok hareketlilik ve anonimliğe yönelmiştir. O, "herhangi şey",<sup>22</sup> olumsal kimliklerin esnek ve yer değiştiren performansları temelinde işler; ve dolayısıyla da onun düzenleme ya da kurumları birincil olarak yineleme ve simulakrumun üretimi yoluyla hazırlanırlar. Fordist ve Taylorist üretim şeması çok önceleri bir karşılıklı değiştirilebilirlik şeması üretmişler ancak o karşılıklı değiştirilebilirlik ortak roller, sabit konumlar ve tanımlanmış kısımlar üzerine temellenmişti. Her bir kısmın sabit kimliği tam da karşılıklı değiştirilebilirliği olanaklı kılan şeydi. "Herhangişey"in fordizm sonrası üretim modeli ve olumsal icrası, yinelemeyi dizginlerinden boşaltarak hiçbir kimliği sabitlemeyen daha geniş bir hareketlilik ve esneklik önerir. Bu anlamda denetim toplumları tüm diyagramlara ortak anonim niteliği saklar ve daha önceleri diyagramın molar düzenleme ya da kurumlara çevrimine eşlik eden tikelleştirimi reddeder. Böylelikle, enformasyon akımı üzerinde ayrıntılı denetimler, ölçme ve gözlem tekniklerinin genişleyen kullanımı ve medyanın yenilikçi toplumsal kullanımı iktidarın uygulanmasında öne çıkan konumlar elde ederler. Denetim toplumun simulakrum planında işler. Denetim toplumlarının anonimlik ve herhangişeylikleri tam da onlara kaygan uzamlarını veren şeydir.

Ancak bu mecazların mutlak uygulanmalarına kendimizi kaptırmamalıyız. Sivil toplumun çöküşünü iddia etmek tabii ki, sivil toplumu niteleyen bütün yönetim ve örgütlenme mekanizmalarının artık varolmadıkları ya da işlemedikleri anlamına gel-

<sup>22</sup> "Herhangişey" terimini Giorgi Agamben'in İtalyanca *il qualunge* ve Deleuze ve Foucault'nun Fransızca *le quelconque* terimlerinin karşılığı olarak kullanıyorum. Bkz. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, Çev. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

mez. Benzer olarak, disiplinler toplumlardan denetim toplumlarına bir geçişi kabul etmek, disiplinler oluşumların ve mevcut direniş potansiyellerinin tamamıyla kayboldukları anlamına da gelmez. Denetim toplumlarında hükümlerlik öğeleri olduğu gibi, disiplinler oluşumlar da mevcuttur. Daha da önemlisi, toplumsal uzamın kayganlaştırılması toplumsal pürtüklenmeye son vermez; tersine Deleuze ve Guattari'nin dikkatlice belirttikleri gibi bu kayganlaştırma süreciyle, toplumsal pürtüklenme öğeleri, "en kusursuz ve katı biçimlerde" yeniden ortaya çıkarlar.<sup>23</sup> Başka bir deyişle, kapatma ya da kurumların kriz ya da çöküşleri belirli açılardan toplumun bir hiper parçalanmasına yol açar. Örneğin, son yıllarda fabrika üretimi çöküp, tanımladığı toplumsal pürtüklemeler kayganlaştırılırken, en azından kısmen, hareketli, anonim ev emeği ağları, yarım zamanlı işler ve çeşitli biçimlerde ilan edilmemiş ya da yasadışı emek yaratan, emek gücünü uç biçimlerde parçalara ayırmış olan esnek üretim biçimlerinde yerlerinden edilmişlerdir. Ücretli emek kaybolur gözüktürken, ilişkileri gerçekte toplum içerisinde yayılmış ve genelleşmiştir. Fabrika üretiminden esnek üretime geçiş paradoksal olarak toplumsal uzamın hiper parçalanması ve kayganlaştırılmasını biraraya getirir. Her ne kadar uç noktada da olsa yeni parçalanma yine de devingen ve esnektir- bunlar esnek katılıklardır. Ancak esasen söz konusu olan belirli aygıtlar, mekanizmalar ve oluşumların varlıkları değil, özgül bir yönetim paradigmasında egemen olmalarıdır. Yapılması gereken, sivil toplumu takip eden toplumsal formasyonun öne çıkan niteliklerinin ayırdedilmesidir. Denetim toplumunun kaygan uzamları ilk girişimimizi oluşturur.

Geçiş Foucaultcu değil ancak Marksist terminolojide ifade ederek emeğin toplumsal örgütlenmesinde çağdaş dönüşüme işaret edecek ikinci, tamamlayıcı bir yaklaşım formüle edebiliriz. Dönemselleştirmelerini bir miktar zorlayarak Foucault'nun hükümlerlik toplumlarının feodal üretim ilişkilerine; disiplin rejimlerin Marx'ın sermaye altında emeğin biçimsel boyundu-

<sup>23</sup> Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, 492.

ruğu adını verdiği döneme ve denetim toplumlarının emeğin gerçek boyunduruğuna tekabül ettiğini söyleyebilirdik. Bu dönemselleştirme hem Marx'ın hem de Foucault'nun devlet, toplum ve sermaye arasında belirli tarihsel ilişkiler anlayışlarında temeldir. Devlet bugün, Hegel ve diyalektiğinin ötesine yönetimini sınırlandırarak değil kusursuzlaştırarak geçmiştir.

Marx 19. yüzyıl toplumunda biçimselden gerçek boyunduruğa geçişin bir eğilim olarak farkına varmıştı; ancak bana öyle geliyor ki bu geçiş yalnızca zamanımızın en çok kapitalistleşmiş ülkelerinde genelleşmiştir.<sup>24</sup> Marx'ın kapitalizmdeki bu geçiş anlayışını açıklamak için bir süre ara verelim. Marx'a göre, bu iki evreden ilkinde, biçimsel boyundurukta, toplumsal emek süreçleri sermayece boyunduruk altına alınmışlardır; yani, öyle bir biçimde kapitalist üretim biçimlerinde kuşatılmışlardır ki sermaye yönetmen ya da idareci olarak sürece müdahil olur. Bu düzenlemede sermaye emeği bulduğu halde boyunduruk altına alır, sermaye daha önceki üretim tarzlarında ya da herhangi bir düzeyde kapitalist üretim dışında üretilmiş varolan emek süreçlerini devralır. Bu boyunduruk, emek süreçleri, sermayeyle birlikte, sermayenin alanı dışında doğmuş, ithal edilmiş yabancı bir güç olarak onun yönetimine tabii kılınmış oldukları müddetçe biçimseldir. Gerçekte Hegel'in erken yazılarında (Jena döneminde) farkına varmış olduğu gibi, sermaye somut emeği dolaysız olarak bütünleştirir, ancak öncelikle onu somut biçimlerinden soyutlamalıdır. Bu nedenle, çeşitli soyutlama süreçleri, bunların neden olduğu direnişler ve somut emek ve soyut emek arası potansiyel toplumsal çatışma çizgileri, biçimsel boyunduruk evresinin temel özellikleridir.

Bununla birlikte sermaye, üretimin toplumsallaşması ve bilimsel ve teknolojik yenilikler aracılığıyla çeşitli üretim faillerinin durumlarını dönüştürerek, yeni emek süreçleri yaratma ve eskileri ortadan kaldırma eğilimindedir. Bu nedenle sermaye, özgül olarak kapitalist bir üretim tarzını devreye sokar. Öyleyse Marx; emek süreçlerinin kendilerinin sermaye içerisinde doğdukları

<sup>24</sup> Bkz. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, Çev. Harry Cleaver, Michael Ryan and Maurizio Viano (South Hadley, Mass: Bergin and Garvey, 1984), 113-23.

ve bu nedenle emeğin sermayeye dışsal değil ancak uygun içsel bir güç olarak dahil edildiği koşullarda emek boyunduruğunu gerçek olarak adlandırır.

Gerçek boyunduruk evresine ilerledikçe, Marx'ın açıklamasına göre, emek süreçleri öyle bir gelişim gösterir ki herşeyden önce üretim artık dolaysız ve bireysel bir etkinlik değil doğrudan doğruya toplumsal bir etkinliktir. "Dolaysız emek gerçekte" diye yazar Marx, "üretimin temeli olmayı terk eder, bir yönden daha çok gözetim ve düzenleyici bir etkinlik haline dönüştüğü için ancak ayrıca da ürünün izole edilmiş dolaysız emeğin ürünü olmaktan çıkması ve toplumsal etkinliğin bileşiminin daha çok üretici olarak gözükmesi nedeniyle."<sup>25</sup> Bundan başka, kapitalist üretimin kaynağı konumundan çıkarıldıkça, bu toplumsallaşmış emek gücünün bizzat kendisi ortadan kaybolur gözükür. "Bu bütün toplumsallaşmış emeğin üretken güçlerinin gelişimi ve onunla birlikte bilimin kullanımı, sermayenin üretken gücü biçimini alır. Artık emeğin üretken gücü olarak gözükmez."<sup>26</sup> Öyleyse, çok kısa bir özetle; Marx kapitalist üretimin belirgin kaynağında üç evreli bir dönüşüm tanımlar; bireysel emekten toplumsal emeğe ve sonunda toplumsal sermayeye. Özgül olarak kapitalist üretim tarzında, yani gerçek boyunduruk evresinde, üretken emek -ya da genel olarak üretim dahi- artık kapitalist örgütlenmeyi tanımlayan ve destekleyen dayanak olarak gözükmez. Üretim, sanki kapitalist sistem emek olmaksızın, kendi yolunda ilerleyen bir makina, bir kapitalist otomasyonmuşçasına nesnel bir nitelik kazanır.

Bu açıdan gerçek boyunduruk sermayenin projesinin tamamlanması ve onun çok eski bir hayalinin, kendini emekten ayırışık sunmanın ve dinamik temeli olarak yüzünü emeğe dönmeyen bir kapitalist toplum yerleştirmeyi gerçekleştirmesi olarak görünür. "Sermayenin siyasal tarihi", diye yazar Mario Tronti, "sermayenin sınıf ilişkisinden çekilme girişimlerinin bir dizisidir"; daha doğrusu, bunlar "kapitalist sınıfın, sermayenin işçi sı-

<sup>25</sup> Karl Marx, *Grundrisse*, Çev. Marthin Nicolaus, New York: Vintage Boks, 1973, 709.

<sup>26</sup> Karl Marx, *Capital*, Vol. 1, Çev. Ben Fowkes, New York: Vintage Books, 1977, 1024.

nıfı üzerinde egemenliğinin çeşitli biçimleri aracılığıyla kendini işçi sınıfından özgürleştirme girişimleridir."<sup>27</sup> Biçimselden gerçek boyunduruğa geçişi bu şekilde anlamalıyız. Biçimsel boyunduruk toplumu, sermaye ve emek arasındaki diyalektikle nitelenirdi: sermayece boyunduruk altına alınmış yabancı bir güç olarak emek, üretken süreçler içerisinde soyutlanmalı, sağaltılmalı, disipline edilmeli ve evcilleştirilmeliydi. Ancak yine de emek sürekli olarak tüm toplumsal refahın kaynağı olarak tanınırdı. (örneğin, 1948 İtalyan Anayasası'nın açılış cümlesini aklınıza getirin: "İtalya, emek üzerine kurulmuş bir cumhuriyettir.") Gerçek boyunduruk toplumunda bu diyalektik artık merkezi konumu işgal edemez ve sermaye artık emeği bağlama ya da üretimin kalbinde emeği temsil etmeye gereksinim duymaz.<sup>28</sup> Boyunduruk altına alınan, sürece dahil edilen artık potansiyel olarak çatışık bir güç değil, sistemin kendisinin bir ürünüdür; gerçek boyunduruk dikey olarak toplumun çeşitli katmanları boyunca yayılmaz ancak daha çok ayrı bir planı, sisteme yabancı toplumsal güçleri dışlayan ya da marjinalize eden toplumun bir simulakrumunu kurar. Böylelikle toplumsal sermaye sanki kendisini işçi sınıfından özgürleştirmişçesine özerkçe kendisini yeniden üretir görünür ve emek sistemde görünmez hale gelir. Örgütlenme ve grev hakkının günden güne geçersiz hale gelmesiyle, sendikaların günümüzde hem hukuki hem de siyasal yönlerden çöküşleri bu daha genel geçişin belirtilerinden yalnızca biridir.

Gerçekte biçimsel boyunduruk devleti, Hegel'in gördüğü gibi, soyut emeğin örgütlenmesiyle tanımlanırdı. Gerçek boyunduruk devleti artık aktarım ya da "eğitim"le değil, ayırmayla ilgilenir; artık disiplin değil ancak denetim. Gerçek boyunduruk

<sup>27</sup> Mario Tronti, "The Strategy of Refusal", otonomi özel sayısı, semiotext(e) 3, No. 3 (1980): 32.

<sup>28</sup> Gerçek boyunduruk toplumundaki emeğin bu gözden yitimi Frederic Jameson'ın modernite sonrasında ya da daha doğrusu geç kapitalizm döneminde meta fetişizminin artan rolü üzerine iddiasına çok yakındır (Bkz., "Actually Existing Marxism" *Polygraph* 6, No. 7, (1993): 170-95). Meta fetişizmi? Bununla birlikte, kapitalist toplumda metaların üretimlerine etki eden çeşitli emek biçimlerini ve toplumsal emek korporasyonları dolayımını ifşa etmeden özerk olarak kendilerini sunup birbirleriyle ilişkiye girer görünmeleri olgusuna işaret eder.



devleti ayrı bir planda, toplumsal alanın bir simulakrumunda emeğin kendisinden soyut işler. (Burada parantez içerisinde Guy Debord'un bütünleşmiş gösteri toplumu ve onun ima ettiği ayrışıklığı araştırmanın yararlarının bu pasajın üçüncü kestirimi olarak farkına varabiliriz.) Bir kez daha, benim genel olarak anlatmak istediğim, basitçe bu geçişte sivil toplumun demokratik ve/ya da disipliner kurumlarının, toplumsal emeğin tikel bir biçimi olarak toplumsal aracılık kanallarının çökmüş olduğu ve sahnenin merkezinden çıkarılmış olduklarıdır. Devlet değil, sivil toplum etkisini yitirmiştir. Başka bir deyişle, sivil toplum siyasal olarak arzulanabilir düşünülse de -ve umarım bu konunun en azından tartışmalı olduğunu göstermiş oldum- sivil toplum için gerekli toplumsal şartlar artık yoktur.<sup>29</sup>

## **Sivil Sonrası Durum**

Başlangıçta belirttiğim gibi, ben çağdaş toplumdaki köklü değişiklikleri yeterince gösterebilme amaçlı tüm bu girişimleri modernizm sonrasının çeşitli toplumsal kuramlarıyla, en azından aynı toplumsal alana odaklanmaları açısından tutarlı görüyorum. Ancak bu söylemlerin bir çoğundaki güçlük, alanlarını yeterince kesin tanımlamamış olmaları gerçeğinden ileri gelir. Modernliğin sonu, kullanışlı olabilmek için çok muğlak ve soyut bir nosyondur. Sorunsalı modernlik sonrası değil, sivil sonrası durumun analizi olarak yeniden formüle etmek daha şimdiden ileriye atılmış önemli bir adımdır. Sivil toplum, görmüş olduğumuz gibi bir yandan yurttaşın kimliği ve uygarlık sürecine, diğer yandan soyut emeğin örgütlenmesine odaklanan, bir yönetim biçimi ya da Foucault'nun söylediği gibi yönetime temeldir. Bu süreçler eğitim, terbiye ya da disiplin olarak çeşitli biçimlerde tasavvur edildiler ancak her birinde ortak olan, toplumsal kimlikleri kurumların bağlamı içerisinde düzenlemek için top-

<sup>29</sup> Bir kez daha ben burada, sivil toplumun toplumsal koşullarının Batı Avrupa ya da Kuzey Amerika'da artık varolmadıklarını iddia ediyorum. Sivil toplum sorununu Avrupa/Amerikan bağlamı dışında düşünebilmek için öncelikle birincil olanaklılık koşuluna, yani kapitalist toplumun belirli bir evresinin kurumlarında soyut emeğin örgütlenmesine bakılmalıdır.

lumsal güçlere aktif bir bağlanmaydı (aktarım ya da üretim yoluyla). Öyleyse, sonu gelmiş olan ya da daha kesin olarak sivil sonrası durumda önem kaybetmiş olan, tam da bu aktarım ve eğitim işlevleri ve onlara biçim veren kurumlardır.

Bununla birlikte sonuç olarak, sivil sonrası formülasyonu da modernlik sonrası gibi geriye dönük bakışıyla sınırlanmıştır; toplumsal ilişkilerin yeni paradigmasının hakkını vermek için çok tepkiseldir. Gözden kaybolan toplumsal öge ve tekniklerden daha önemi olanlar yeni baskın konum elde etmiş olanlardır. Denetim oluşumları ve gerçek boyunduruğun toplumsal bileşimi, bize durumumuzdaki yenilikleri kavrayabilmek için bir çerçeve sunar. Yeni toplumsal rejim, yurttaş sabit bir kimlik olarak disipline etmektense onu herhangi bir kimlik ya da daha doğrusu kimlik yerine sonsuzcasına esnek bir yer tutucu olarak denetlemek peşindedir. Özerk bir yönetim planı, çatışık toplumsal güçlerin alanından ayrı toplumsalın bir simulakrumunu kurmaya yönelir. Hareketlilik, hız ve esneklik bu ayrı yönetim planını tanımlayan niteliklerdir. Sonsuzcasına programlanabilir makine, sibernetik ideal, bize yeni yönetim paradigmasının diyagramı üzerine en azından bir kestirim verir.

Yeni toplumsal denetim tekniklerini analiz etmek bize ancak bu yeni paradigmada ortaya çıkan yeni mücadele ve özgürlük potansiyellerini kavramamıza izin verdiği müddetçe üzerinde çalışılmaya değerdir. Foucault, 1978 yılında bir mülakatta siyaseti disiplinsiz bir toplumda düşünmeye başlamamız gerektiğini öne sürmüştü:

*Son yıllar içerisinde toplum değişti ve bireyler de değişti; gitgide daha fazla ayrışık, farklı ve bağımsızlar. Artık daha fazla disipline maruz bırakılmayan insan kategorileri var, ("qui ne sont pas astreints a la discipline") öyle ki, artık disiplinsiz bir toplumu tahayyül etmek zorundayız. Yöneten sınıf hâlâ eski tekniğin etkisi altındadır. Ancak gelecekte kendimizi bugünün disiplin toplumunda ayırmamız gerektiği açıktır.<sup>30</sup>*

<sup>30</sup> Michel Foucault, "La société disciplinaire en crise", *Dits et écrits*, 3: 533.

Bu yeni potansiyelleri düşünmeye başlayabilmek için emeğin ya da çağdaş toplumda yaratıcı toplumsal pratiklerin biçim ve doğasını araştırmaya yeniden dönmemizin gerektiğini öne süreceğim. Bu kendimizi disiplin toplumundan ayırmaya başlayıp yeni toplumdaki iktidar ve potansiyellik çizgilerini düşünmeye başlayabilmemizin bir yoludur. Toplumsal pratikler kesin olarak değişmişlerdir, öyleyse emeği neyin oluşturduğu üzerine nosyonumuz yalnızca ücretli emek alanında (-ki gerçekte bazı sektörlerde köklü değişim geçirmiştir) değil ancak ayrıca arzulayan üretim, entelektüel yaratıcılık, hizmet emeği, aile içi emek, vb. alanlarda da değişmelidirler.<sup>31</sup> Gerçek boyunduruk evresi emeğin gittikçe yaygınlaşan toplumun üretim ve yeniden üretiminden kaybolmasıyla nitelenir, ancak bu emeğin halen refah ve toplumsallığın kaynağı olduğu olgusunu hiçbir biçimde yadsımaz. Denetim toplumunda bile emek halen Hegel'in korktuğu buyruk altına girmeyi ve evcilleştirilmeyi reddeden "yaban şeytanıdır", ancak belki de bugün artık sivil toplum kurumlarınca, bağlanıp, aktarılıp, disipline edilmediğinden potansiyeli daha da büyüktür. Günümüz toplumsal pratikleri içerisine gömülü toplumsallık ağları ve işbirliği biçimleri yeni mücadele biçimleri ve özgürlük kavramsallaştırmalarıyla yeni bir hareket için tohumlar oluştururlar. Toplumsal pratiklerin bu alternatif topluluğu (belki de somut emek örgütlenmesi denebilir) sivil sonrası toplumun denetimine en etkili meydan okuyuş olacaktır ve belki de geleceğimizin toplumuna işaret edecektir.

<sup>31</sup> Antonio Negri ve ben, *The Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*'da "emek" kavramının büyük ölçüde verili bir toplumsal bağlamda değer üretilme şekline bağlı olan bir toplumsal mücadele yeri (site)olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürdük (7-11). Emeğin çağdaş doğası, biçimleri ve örgütlenmesi üzerine araştırmamız gelişimde sivil sonrası toplumumuzda hali hazırda varolan bir "komünizm için önkoşullar" dizisi belirledik (275-83).

## SERMAYE/SİNEMA\*

Jonathan L. Beller

*Sermaye kavramının kesin gelişimi zorunludur,  
çünkü o tıpkı soyut ters yüz imgesi olduğu sermayenin,  
burjuva toplumunun temeli olduğu gibi  
modern siyasal ekonominin de temel kavramıdır.*

Karl Marx, *Grundrisse*

*Gösteri bir imge haline geldiği birikim oranınca sermayedir.*

Guy Debord, *Society of the Spectacle*

Aşağıdaki metin halen hazırlanmakta olan; sinemanın tamamının, diğer yönleri bir yana, sermaye-mantığın bedeni kolonizasyonunun bir genişlemesi olduğunu göstermeyi ve sermayenin müdahalelerine karşı çıkmak için yeni yollar tahayyül etmeyi amaçlayan, *The Cinematic Mode of Production* başlıklı çalışmadan bir bölümdür.

Argüman şu şekildedir: Sinema siyasal ekonominin dinamiklerini görsel arenaya yansıtarak ve bedenleri yersizyurdsuzlaştırmış bir fabrika- kitle medyası içerisinde, emeği teşvik edip kolonize ederek tamamiyle yeni bir değer üretim ve çıkarım metodu geliştirir. Başka bir deyişle, (1) sinemasal hareket sermaye dolaşımının bir genişlemesidir: sinemasal imge meta biçiminden oluşur ve (2) sinema, insan zamanını doldurarak ve görsel ilgiyi emek gücüne dönüştürerek toplumsal üretim ve yeniden üretime katılır, dolaysız bir biçimde dahil olur- kısacası, değer

\* "Capital/Cinema", *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, 1998, S: 77/95. Bu denemenin kimi bölümleri "Cinema Capital of the Twentieth Century" olarak yayınlanmıştır. *Postmodern Culture* 4, No. 3, May 1994.

emek kuramı, benim insani ilginin üretken değer kuramı adını verdiğim şeyin özel bir durumudur.<sup>1</sup>

Yukarıda belirtilen hareket ve zamanın işlevinden, Gilles Deleuze'un sinema kitapları: *Cinema 1: The Movement Image* ve *Cinema 2: The Time Image*'ın temel kategorileriyle olan anlaşmazlıklarım için kesişim hatları sezilebilir. Bu denemede ben, Karl Marx'ın *Kapital*'i 19. yy. için ne idiyse bundan sonra Sinema adıyla atıfta bulunulacak sinema kitaplarının da 20. yüzyıl için o olabileceğini, yani Deleuze'un kitaplarının görseli sinema aracılığıyla ve sinema olarak kolonize eden sermaye kavramlarının bir geliştirilmesi olabileceğini öne süreceğim.<sup>2</sup> Bununla birlikte, *Sinema*, Deleuze'un siyasal ekonomiyi kuramsallaştırmayı reddetmesinden dolayı provokatifçe kaçınılmaz prestiji olarak saptanabilecek şeye ulaşamaz. Sonuç olarak sinema kitapları aynı anda hem Deleuze'un olağanüstü bilginliğini pekiştirerek, çağrışımlarının titiz dolaşımı aracılığıyla bir bilişsel üretim aracı vazifesi görürken hem de sinemanın anlamı üzerine bir açıklamada bulunmayı beceremez. Tabii ki onun amaç ve pratiği bu şekildedir (yeniden yeriniyurdunubulma olmaksızın üretim) ancak ben burada bu pratiğin bedelini hatırlatmak istiyorum.

Benim Deleuze üzerine savım bir dünyevi tarihsel an olarak sinematik üretim tarzının örtük olarak onun çalışmasında hali hazırda mevcut bulunduğudur; o içkindir. Bununla birlikte, bir "faşist olmayan politika" adına Deleuze üretim tarzı kavramını genel olarak *Anti-Oidipus* ve *Bın Yayla* gibi çalışmalarında "makinasal düzenleme" kavramı altında, kavramlarını ifade etmede kullandığı mecazlar aracılığıyla bastırır. Bu nedenle ben, "bastırma" terimimin daha başında gösterdiği gibi, onun söylediklerine daha az ilgi gösterip daha çok söylemediği, söylemeyeceği

<sup>1</sup> Bkz., Jonathan L. Beller, "The Circulating Eye", *Communication Research* 20, No. 2, April 1993, s.298-313; ve idem "The Spectatorship of Proleteriat", *Boundary 2*, 22, No. 3, Fall 1995, s.171-228. "Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics", *Philosophy and Culture*, University of Minesota Press, 1998, s.77-95.

<sup>2</sup> Benim *Cinema 1: The Movement Image* ve *Sinema* olarak betimlemem *Capital* gibi *Sinema*'nın da hem kendisi hem de araştırma nesnesi olarak aldığı şeyin bilinci üzerine olduğunu vurgular.

ya da söyleyemediği bazı şeylerle ilgilenerek onu sistematik olarak hatalı okumayı gerekli buldum. Her ne kadar her zaman Sinema'da içkin de olsa, Deleuze sinemayı sermayeyle diyalektik bir ilişki içerisinde okumayı reddeder.<sup>3</sup>

Bir an için sinemanın bizim dönemimizde sermaye Marx için ne idiye o olduğunu düşünmek önemlidir.<sup>4</sup> Marx, sermayenin kendisinin, sermaye fikrinin evrensel sürecinin kavranabileceği bir doruk noktası olduğu evrensel bir tarih konuşturmuştur. *Kapital* çalışmasının adı dünyayı egemenliği altına alan maki-nasal mantığın hipotezlenmesidir: süreç (hareket) olarak güncellendiğinde dünya ve bilincin tarihsel yapımı arasındaki saklı dinamikleri serbest bırakan bir şey (sermaye) olarak süreç. Ka-

<sup>3</sup> Sinema ve sermaye arasındaki ilişkiyi düşünürken, Marksizm'in daha baştan kabul edilen faşizan, devletçi, katmanlaştırıcı sonucu üzerine benim Deleuze'le farklı düşündüğüm birçok alan vardır. Deleuze ve Guattari'nin faşizmle mücadelede gerekli bulduğu analiz tarzı üzerine derslerine karşın; Antonio Negri radikal özerklik ve devrimci öznellik üzerine vurgusuyla bir, Deleuze'ün el sürmeye dahi cesaret edemediği Gramsci ise bir diğer farklı örneği oluşturur. Genel olarak (ve bu postmodern [oldukça araşsal] bir tarihle radikal kopuş fantazisinin belirtisidir), film ve felsefe üzerine az sayıda çalışma bilincin filmsel yönlerini tarihsel-materyalist bir perspektiften düşünmez. Hatta Wilhelm S. Wuezer'in heyecan verici kitabı *Filming and Judgment: Between Heidegger and Adorno*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1990 bile "filme almayı", yani; bilincin temel etkinliğini, felsefi kategorilerin sürekli büyüyen doğruluğa doğru organik göçünden kaynaklanan bir durum olarak görür.

David Bordwell, Janet Staiger ve Kristen Thompson'ın *The Classical Hollywood Cinema: Film Style and Mode of Production to 1860*'ın da (New York: Columbia University Press) Janet Staiger "Hollywood üretim tarzının bir Ford fabrikasında olana benzer biçimde bir fabrika sistemi olarak nitelenmiş olduğunu ve Hollywood'un sıkça kendi çalışma yapısını eğlendirici filmlerin randımanlı kitle-sel üretiminden dolayı övdüğünü." belirtir. Her ne kadar buna katılmıyor olmasam da, aynı şekilde bunun tersini de öne sürüyorum: sinemasal üretimin Fordizmi kopyalamasından çok sinema Fordizmden öteye bir ilerlemedir. Sinemasal üretim Fordizm pratiklerini kullanır ancak meta-biçimin maddesizleştirilmesine, her şeyden çok bu yüzyıldaki ekonomik üretimin gelişimini niteleyen bir eğilime başlar. Sinema, Ford'un yapmış olduğu gibi metalarının dolaşımını sağlayan yollar inşa edecek bir devlete gereksinim duymaktan çok sinema kendi dolaşım patikalarını dolaysız olarak izleyicilerinin göz ve duyumları içerisine inşa eder. Yeni metaların akımı için patikaları açan emeği icra eden, izleyicilerdir. Sinema'da üretim örgütlenmesi ve sensoryum teknolojileri bir noktaya yönelirler. Film/sermaye bir imge üretimi için kesilmişlerdir. Bugün, imge-üretimi ve öteki meta üretimi biçimlerinin (örneğin reklamcılıkta, imge meta *par excellen-*ce (kusursuz) olarak görünür.) bir zamanlar ayrı olan endüstrilerinin bir noktaya yönelmeleri yeni ve melez bir biçim meydana getirir: imge-meta. İmge-metanın diyalektik karşılığıysa işçi-izleyicidir. Bu varlıklar birlikte maddesellik ve yeryurdu eşi görülmemiş bir güçle sıkıştıran maddesizleşmiş, yersizyurdsuzlaşmış bir sinemasal mimariyi ifade ederler.

*pital'*de geliştirilmiş kavramları yerleştirme becerisiyle aynı anda sermayenin kendisinin maddi ve bilinçli süreçlerini gerçekleştirme ve temsili olarak, tam olarak kapitalizmin bilinci; onun hayaleti de diyebilirsiniz. *Sinema* da *Kapital* gibi bir üretim tarzını betimler şekilde ele alınabilir; çalışmalar felsefi söylemde sinemasal dolaşımın hayaletimsi projeksiyonlarından meydana gelir.

Sinemayı baskın üretim tarzının bir süreci ve işareti olarak konumlandırmanın sinemasal ilişkilerin kapitalist ilişkilerin bir genişlemesi, üretim hattının bir alanı olarak kültürün gelişimi, olduğunu savlar. Bu nedenle sinema bir görüngü ve onun süreci olarak sermaye için bir işaret olduğu gibi, aynı zamanda kendisinin de bir görüngüsü ve onun süreci olarak işarettir de. Sinema benim buradaki kullanımında, kapitalizmin gelişiminde bir evreye ve sermayenin toplumsal, algısal, maddi her şeyi mutlak dönüştürümüne işaret eder. Bu fikri kavrayabilmek için sinema teriminin kendisinin, yeni bir kültürel mantığın, gösterisel üretimin koordinasyonunun<sup>5</sup> ortaya çıkışını imlemek için gayet güzel belgelenmiş film arşivleri ve kurumlar şebekesinden ayrı tutulması gereklidir.

Deleuze için sinema bir yersizyurdsuzlaştırma gücü olmadıkça hiçbir şeydir. Hatırlamalıyız ki sermaye de, Marx için öyleydi: beşeri tarihte dizginlerinden kurtulmuş aynı zamanda hem en üretken ve hem de en yıkıcı güç. Deleuze için sinema, bilinci dönüştüren, güçlü biçimde, düşünce oluşumlarının en ağaçsal ve katılaşmış biçimlerini, algıların en somutunu sökmeye muktedir endüstriyel-güçtür, geleneksel düşünce biçimlerini olduğu kadar geleneği de imha eder. Felsefe için çekiciliği, kendisine iyi çeşit bir bilinçlilik olarak değer atfedilmesi bu nedenledir. Sermaye gibi sinema da, aynı zamanda kavramların hareketinde özetlenebilecek amansızcasına bir maddi pratiktir. Deleuze, sinemanın yersizyurdsuzlaştırıcı güçlerini felsefi söyleme yerleştirmek için onun kavramlarını üretmek sinemanın "yanında" ça-

<sup>5</sup> Burada "sinema" terimini bu anlamıyla bir süre içinde olsa korumak gerektiğine ilk kez işaret etmesinden dolayı Richard Dienst'e borçluyum. Bkz., onun *Still Life in Real Time: Theory after Television*, Durham, N.C., Duke University Press, 1994.

lıdır. Böyle bir çalışma şekli aynı anda hem bir çeşit temsili gerçek hem de ve kavramlar söyleminde bir sinemasal hareket/zaman performansı olarak ele alınmalıdır. Deleuze, sinema kitaplarında yazdıkları zamanın iki egemen film kuramı olarak, ne ideoloji eleştirisiyle ne de psikanalizle ilgilenir; düzenlemelerini belirli ayrışik biçim türleri üreten makinalar olarak ele aldığı, *auteur*'ların çalışmaları etrafında inşa eder.

Deleuze, sinemayı bir yersizyurdsuzlaşma faili olarak yazmakla, onun büyük bir kısmını devre dışı bırakır. *Sinema 1*'in başlangıcında - "yalnızca ressam, mimarlar ya da müzisyenlerle değil ancak aynı zamanda düşünürlerle de" karşılaştırılmaları gereken- büyük yönetmenlerin çalışmalarıyla "sinemasal üretimde devasa çöp oranı"<sup>6</sup> olarak andığı sinemanın geriye kalan bütün ürünleri arasında bir ayırım yapar. Yeterli bir sinema kuramı için en azından ilkece sinemanın tümünü hesaba katmaya mecburuz; ancak Deleuze için "Yalnızca, hiçbir değer hiyerarşisinin uygulanamayacağı yapıtlar üzerine konuşuyoruz."<sup>7</sup> Bu, ona en fazla yüz ya da iki yüz yönetmen ve onların yorumcularını bırakır. Geri kalanın, "çöp" üreticilerinin, devlet-biçimini özetlediklerini kabul etmek durumunda kalırız.

*Sinema 1*'in çevirmenleri "kitabın-... sinema ve felsefenin bir çeşit kesişimi olarak görünebileceğini" söylerler, ancak sinemanın kavramsal ya da başka biçimlerde varolan yapılara karşı bir söküm gücü olarak ele alınması durumunda dahi, Deleuze'ün felsefenin kendisini ağaçsallıktan; sinemayı çözüp arzuyu frenleyecek yenidenyeriniyurdunubulma pratiklerinden uzak tutması gerekir.<sup>8</sup> Ancak bu Deleuze'ün tarihsiz yazması gerektiği anlamına gelir. Belirtmiş olduğum gibi, Deleuze, bu çözümü yerine getirebilmek için, film yapımcılarını diğer büyük filozof ressam ve yazarların yeni eleştiri ve mirasçılarınca kavramsallaştırıldıkları gibi yani; *auteur*'lar, dehalar olarak kavramsallaştırır. Deleuze için hareket ve yersizyurdsuzlaşmanın animusu olan

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Time Image*, Çev. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, xiv.

<sup>7</sup> a.g.y., x.

<sup>8</sup> a.g.y., xii.



arzu, Foucault için hareketsiz kılma ve söylemsel üretim demek olan iktidar neyse, odur: üretken praksise verilen ad, ilişkilerin eteri, olay alanı. Arzunun serbest bırakılması (yani, molarin moleküler oluşu, katmanlaşmışın katmansızlaşması) ve söktükçe örmek tam da Deleuze'ün arzusudur. Öyleyse, bir çeşit yakın okuma, tarihin kendi-içinde-metin yoluyla yanlışlanması olmaksızın felsefenin bir katmanlaşma alanı kurması, Deleuze'ün sinemaca icra edilmiş gördüğü ve kendisinin de sinemayı, bağlamdan koparılmış ilişkilerinin sayısız olağanüstü tanımlamaları/soyutlamalarıyla filme alarak felsefenin güç alanında (ve yeniden dünyada) icra edeceği işi bozması nasıl engellenir? Kısacası, öğrenilmiş bir miyopi olmaksızın felsefenin bir devlet-biçimi haline gelmesi nasıl engellenir?

Sinema kitaplarının zorluğu bu sorulara kısmi bir yanıttır. Kitaplarda sadece tek bir dönemselleştirmenin varolduğu olgusu başka bir yanıt sağlar. Kavramları ne hiyerarşikleştirilmiş ne de dizileştirilmiştir. Her ne kadar, kavramlar birbirlerinden kaynaklansa ve iç içe geçmiş olsalar da herhangi bir sıkı düzen içrisine hapsedilmemişlerdir. Bütün bunlara rağmen yine de, köklü bir karşılıklı bağımlılık aurasına sahiptirler. Deleuze'ün yazdığı filmlerde olduğu gibi kavramlarının hareketleri de birbirlerini izleyen güç ekonomileri kurarlar. Birbirini izleyen bu ekonomiler; hareketin, zamanın *değil/henüz değil*'in devasa bir ölçekte üretildiklerini bilmenin ekonomileridirler. Katmanlaşmanın bu reddi, kavramların Foucault'nun kullandığı anlamda bilgi halini almalarının reddi, Deleuze'ün sinema kavramlarının "sistemleri" içinde anlaşılmasını güçleştirir, tıpkı "sistemin" kendisini anlamının güçlüğü gibi. Onun "sistemi", eğer yeterli yer ve zamana sahip olunabilseydi, korkarım, Çin imparatorunun meşhur imparatorluğunun imparatorluk kadar büyük haritası gibi olacaktı- Çin imparatoru için pek de bir harita olmadığı gibi filozof için de pek bir sistem değil. Sistem daha çok bir üretim tarzı olarak belirgindir- bir yol izlenerek ve çevrede dolaşarak yollar öğrenilir. Deleuze bir sistem inşa etmiyor; parçalar yapıyor, bizim kendi inşalarımızda kullanabilme-

miz için parçalar; parçalar ki aynı anda hem çok hassas, kesin ve şüpheli şekilde yerleştirilmiş, öyle ki onlara dokunduğumuz anda başka bir şey halini alıyorlar. Deleuze için sinema makinalar yapan bir makinedir. Deleuze sinemanın akımlarından kavramlar üretir. Birinden diğerine Deleuze'ün kavramlar akımının dayanıklılığı, sinemanın kavramsallaştırılmaz bütünüyle girift ama yine de nihai olarak kararsız ilişkileri, Deleuze için tarihin faşizan bir anlayışının, farkındalık biçimi alan bir anlayışın olumsuzlanmasıdır. Deleuze ve Guattari'ye göre önceden oluşturulmuş bir düşüncenin klişelerinden biri olan bu farkındalık, karşılaşmalara engel olur.<sup>9</sup> Bu, Deleuze'ün siyasal ekonominin sorunlarını ve üretim güçlerinin gelişimini tanımadığı anlamına gelmez; o bu analiz tarzlarını olanaksızlaştırmak için yazar çünkü onları çıkmaz sokaklar olarak görür. Sinema kitaplarındaki yöntemin görünüşteki dayanıklılığı; bir nesne olarak kaynaşmadan binlerce açı, ışık ve içerik değişimine dayanan bir dayanıklılık, burada aynı anda hem felsefe oyununun bir işareti hem de Deleuze'ün terimleriyle söylenecek olursa, onun bir devlet biçimi olarak çözülmesidir.

Öyleyse bu akışkanlık, önemli (tarihsel) bir farkla tıpkı *Grundrisse; Kapital*'in ilk taslağı gibidir: O, "diyalektik sonrası", hiyerarşik ve bütünleştirici olmayandır. Yine de diyalektik sorunu ayak direr; üretimin belirleyicisi olarak ekonomiye ilgi sürer. Sinema kitapları gibi, *Grundrisse* de katı değildir; tam da üretim sürecinin bir temsilidir. *Grundrisse*'de bütün bir mübadele süreci anlaşılmadıkça meta biçimi de anlaşılamaz. Mübadele, dolaşım ve üretim anlaşılmadıkça anlaşılamaz. Dolaşım ve üretim, para anlaşılmadıkça anlaşılamaz. Para, ücretli emek anlaşılmadıkça anlaşılamaz. Ücretli emek, zorunlu emek ve artı emek süreleri anlaşılmadıkça anlaşılamaz. Bunlar, düşen kâr hadleri ve diğerleri ta ki, her biri iç içe geçerek, karşılıklı tanımlanan, karşılıklı etkileşimli diyalektik kavramlarıyla Marx'ın büyük mimetik modelinin tüm yönlerinin üst işleyişi anlaşıldığı müddetçe görülebilir. Deleuze'ün kavramlarıysa, tersine, tümü

<sup>9</sup> Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press, 1987.

kesin olarak tanımlanmış ve etkileşimli, bir bütünlüğün; sinemanın bütünlüğünün ayrışık imgelerini yaratırlar. Bu imge-kavramlar bireyselleştirilmiş ve karşılıklı bağımsızlaştırılmıştır; yine bir başka Bin Yayla. Marx'la birlikte bu bütünlük süreci, daha önce olduğu ("metafizik"olarak) gibi perde arkasında gerçekleşir, ama Marx'tan farklı olarak Deleuze'ün kavramsal mimarisi, kuramsal olarak bile, tümelliğinde-bütünlüğünde kavramamaz, çünkü -tam olarak konuşursak- Deleuze için o, bir kavram değildir. Deleuze için, bilinç süreci, geri dönülmez biçimde maddidir ancak hiçbir zaman tam olarak kavramsal biçimde öne sürülemez. Bu kısmen, filmsel bir düşünceyi oluşturan materyallerden soyutlanan kavramların, öğelerin birbirleriyle birleşim yollarından kaynaklanması, ancak sonrasında yerlerini yeni oluşumların görünüşte kesintisiz akımına bırakarak gözden yitmeleri ve böylece de zorunlu olarak dışarıda bir dünya varsaymalarından kaynaklanır. Ancak, diyalektikten farklı olarak kavramda gömülü mantık (biçimin maddi eklemlenmesinin soyutlanması) bize çerçevenin ötesinde ne olduğu üzerine nihai olarak hiçbirşey söylemez: dolayısıyla da yayla, *auteur*, düzenleme ve Deleuze'ün kendisi. Bağ, tarih, zorunluluk ya da herhangi bir anlatıcı değil, Deleuze kurar. Buradaki yöntem farklılaştırma ve taşıma değil, farklılaştırma ve *yasakaşımdır*. Boylu boyunca hareket edilir, içeriden ve ötesine değil. Ancak çoğalmalarının sonsuzluğu boyunca ilerleme gerekliliği, hareketin tükenmeyen baskısı, Deleuze için bile bir öte -nicelik nitelik haline- gelir. Bu ötesi tam da zaman-imge için olanaklılık koşuludur. Her ne kadar "bir dışarısı adına" yazmasa da, bir dışarısı belirir. Deleuzecü kavramların kesinliği, bütünlüğünde onları açıklayan, alta yatan bir mantık bulmanın olanaksızlığıyla birlikte alındığında onları kavramsallaştırılamaz bir ötesi olgusunun figürasyonları haline getirir; kavramsallaştırılamaz bir ötesinin imaları haline gelirler; hareketin sonsuzluğu; kısacası; süblim.

Sinema kitaplarında her bir bölümün nasıl sonlandığını hatırlayın: "üç zaman-imgenin hepsi de dolaylı temsilden bağlarını koparırlar, ancak ayrıca zamanın empirik sürekliliğini de parçalarlar; kronolojik ilerleme, önce ve sonranın ayrılması. Böyle-

likle onlar birbirleriyle bağlanmıştı ve iç içe geçer... ancak işaretlerinin ayrımlarının tikel bir çalışmada varolmalarına izin verirler"<sup>10</sup> gibi ifadeler ya da "Bunlar, topolojik olanaksal ve irrasyonel düşüncenin yeni imgesini oluşturan bu üç yöndür. Her biri kolayca diğerinden çıkarılabilir ve diğerleriyle bir dolaşım kurar: noosfer"<sup>11</sup> Sinemanın anlamının Deleuze için nihai olarak düşünce olması olgusundan ayrı olarak burada beni ilgilendiren şey, ifadenin devinimidir. Sinema kitaplarında, önce gelenlerin bir özeti hali hazırda sonrasına geçmektedir. Bunlar, bir şeye son verdiğinde ona başka bir yoldan yeniden başlayan Deleuzecü kesim örnekleridir. Daima geride bir şeyler bırakan, daima başka bir şeye hareket eden, Deleuzecü kesim; daima, sonsuzcasına aradadır.

Sinema kitaplarındaki üretim tarzı *Bin Yayla*'da tanımlanmıştır. "Kendinizi nasıl Organsız Beden Yaparsınız" başlıklı bölümde Deleuze ve Guattari şöyle der:

*Bu bunun yapılması gerekli biçimdir: Kendinizi bir katmana splayın; sunduğu fırsatlarla deneyleyin, üzerinde avantajlı bir yer bulun, potansiyel yersizyurdsuzlaşma hareketleri ve olanaklı kaçış çizgileri bulun, onları deneyimleyin, şurada burada akım bileşimleri üretin, parça parça yeğlilik süreklilikleri deneyin, her seferinde küçük bir parsel yeni toprağa sahip olun. Katmanla titiz bir ilişki yoluyla; kaçış çizgilerini serbest bırakmak, birleşmiş akımların geçmeleri ve kaçışları ve bir Organsız Beden için kesintisiz yeğlilikler oluşturmak başarılabilir. Bağlantı kur, birleş, sürdür: halen imleyici ve öznel oluşumlara karşı tamamiyle bir "diyagram". Bir toplumsal oluşum içerisindeyiz; önce nasıl bizim için ve içimizde ve varolduğumuz yerde katmanlaştığını gör; sonra katmandan içerisinde tutulduğumuz daha derin düzenlemeye*

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Cinema 2: Time-Image*, Çev. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 155.

<sup>11</sup> a.g.y., 215. Deleuze noosferi şu şekilde tanımlar: "Noosfer noo işaretinin alanıdır- kendisinin ötesine yalnızca düşünülebilecek birşeye doğru giden bir imge" (Cinema 2, 335).

*doğru aşağı in; düzenlemeyi dikkatlice, içkinlik planı üzerine doğru yönlendir.*<sup>12</sup>

Deleuze, bu tip bir meşguliyet ve yönlendirmeyi sinemanın tipik özelliği olarak anlar. Sergei Eisenstein'da incelediği diyalektik arzu, Dziga Vertov'da konutladığı aralık, Pier Paolo Pasolini'nin özgür dolaysız söylemi, Yasujiro Ozu'nun zaman-imgelerinin süreleri; başyapıtta bulunan etki algıya ve dolayısıyla düşünceye yönelik güncel yeni bir yaklaşımdır. Sinema bizleri başka bir şeye geçirerek bağlantı kurar, birleşir ve sürer. Deleuze'ün söylediği gibi, "Sinemanın kavramları sinemada verili değildir... Sinemanın kendi kuramını felsefenin kavramsal bir pratik olarak yeniden üretmek zorunda olan imge ve işaretlerin yeni bir pratiğidir."<sup>13</sup> Deleuze için bu pratik, ya düşünceyi kendisinin ötesine kendi düşünülmemişine iterek ya da Deleuze'ün Antonin Artaud'dan aktararak belirttiği gibi düşünceye "*henüz düşünmediğini*"<sup>14</sup> hatırlatarak, hazır yapım düşünceyi mat eder ve arzuyu serbest bırakır. Beden yeni organizasyon biçimlerine maruz kaldıkça, yeni düşünce biçimleri üretilir.

Düşüncenin felç haliyle karşılaşma; Deleuze için süblimle bir karşılaşmadan kaynaklanan henüz değil düşüncesinin enginliğiyle karşılaşmanın aynı anda hem duyularımızda bir yeniden biçimlendirmeye hem de sinemanın, daha iyi bir terimin yokluğundan, dünya-sistemiyle karşılaşmasına işaret eder. Temsil edilemeyen durumlarla karşılaşmalarda meydana gelen duyunun yeniden biçimlendirilmesi, Deleuze'ün çalışmasında felsefenin bir yeniden biçimlendirilmesine neden olur. Her ne kadar bunu burada yalnızca bir izlenim olarak sunabiliyor olsam da, sinemada olaylar deneyiminin, sermaye açısından, bedenle makineler ve sermayenin dolaşımı aracılığıyla neler yapılabileceği üzerine deneyimler oldukları fark edilmelidir. Bütün bu organizmasal olayların hepsi eşit çıkmamalıdır. Örneğin sürrealizmin yapı ve yeğinlikleri, sermaye yayılımı için (örneğin MTV)

<sup>12</sup> Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Çev. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 161.

<sup>13</sup> Deleuze, *Cinema 2*, 280.

<sup>14</sup> a.g.y., 167.

Rus suprematizmine oranla çok daha büyük olanaklara sahip görünür; ancak muhtemelen bu da değişecektir. Deleuze'ün bu olayları (makinalar, değer ve bellekler arası karşılaşmalar) kavramsallaştırması, kendisinin de belirttiği gibi biçimler için bir kavram bulunmasıdır. Sinema kitapları, bana öyle geliyor ki, kavramların dili içerisinde sinemanın *darstellung*'uyla Marx'ın *Kapital*'inin ya da daha doğrusu *Grundrisse*'nin sermayenin *darstellung*'uyla boğuştuğuna benzer bir şekilde boğuşur. Deleuze'ün kitapları aynı anda hem sinema mantığını belirgin bir kavramsal mantığa tercüme etme girişimi hem de sinemanın genişlemesidir. Felsefe; tıpkı Marx'ın, sermayenin, üretimin her bir anının üzerinden geçtiği bir ekran olduğu filmi yapmaya çalışması gibi sinema düşüncesini -onun düşüncü- filme almaya çabalar. Eğer sermaye kendisini sinema olarak gerçekleştirirse, yani, eğer endüstriyel sermaye gösteri toplumuna yol açarsa, sinema pekala beden, coğrafya, emek, ham madde ve zamanla ilişkili olarak sermayeden bu yana en radikal yersizyurdsuzlaştırma gücü haline gelmiş olarak tahayyül edilebilir. Üretimin kendisi, görsele, organizmaya, duyumsala, kültürel yöneldikçe, sinema sermayenin daha yüksek bir biçimi, önceki tüm hareketleri (diyalektik olarak) koordine etmeye muktedir bir biçim olarak ortaya çıkar.

Sinema kitaplarında, Deleuze'ün sinemasının görsel ekonomi ve sinemasal üretim tarzına uygunluğunu göstermek için, gerçekte yalnızca tek bir açık tarihsel tez, iki cildi aynı anda hem birleştiren hem de bölen bir tez olduğunu belirttim. "Neden?" diye sorar Deleuze, "İkinci Dünya Savaşı bir kopuş [hareket-imge ve zaman-imge arasında, *Cinema 1* ve *Cinema 2* arasında] olarak alınmıştır?"

Bunun nedeni şudur; Avrupa'da savaş sonrası dönem artık nasıl karşılık vereceğimizi bilmediğimiz durumları, nasıl tanımlayacağımızı bilmediğimiz mekânları büyük ölçüde arttırmıştır... [Bu] durumlar uç noktalar ya da tersine günlük banallikler ya da aynı anda ikisi birden olabilirlerdi [Deleuze'ün A örneği Rossellini'nin neo-realizmidir]: çökme eğiliminde olan, eski si-

nemanın eylem-imgesini oluşturan duyumsal-motor şemasıdır. Ve duyumsal-motor soybağının gevşemesi sayesinde ki, ekranın yüzeyine çıkan zaman, "saf halde bir miktar zamandır" Zaman hareketten çıkarılmayı bırakır, kendi halinde ortaya çıkar.<sup>15</sup>

Deleuze'ün zaman-imge adını verdiği şeyin ortaya çıkışı, nasıl karşılık vereceğimizi bilemediğimiz durumların sayılarının artmasının bir sonucudur. Deleuze için bu dolaysız olarak süblime yol açar, ve bunu bu şekilde üretir. Zaman-imgenin aynı zamanda kültür enformatiğine ve enformatiğin kendisine, Benjamin'in "*The storyteller*"da deneyimin yitimi adını verdiği şeye de bir karşılık olduğu bellidir: "Savaşın sonra [yani Birinci Dünya Savaşı] cepheden dönen askerlerin suskunlaşması iletişim deneyiminde daha zengin değil ancak daha fakir hale gelmeleri dikkat çekici değil midir?"<sup>16</sup> İster, savaşın, modern metropol yaşamından ya da enformasyon bolluğundan kaynaklansın şok, organik (düşük-hızlı, geleneksel, metropoliter olmayan) insan ilişkilerini koparır. Aslında savaşın, metropol yaşamının ve enformasyonun örgütlenmesi işlevsel olarak bir bütündür. Deneyim ve dilin koparılmasına yönelik eğilim, bu örgütsel bütünde belirginleşir.

Deleuze "sinemanın yaşam ya da yaşam sonrasının onun enformatikle olan mücadelesine bağlı olduğuna" işaret eder.<sup>17</sup> Burada *Cinema 2*'de, Deleuze, yine "*The Storyteller*"ın Benjamin'ine çok yakın olarak, sermaye-düşüncenin kategorikselliğini savuşturma, yani kitle-iletişimsel rejimle, enformasyonun Procrust yatağıyla\* gelen düşünce ve deneyimini itibarsızlaştırma (somutlaştırma) arzusuyla yazar. Deleuze için zaman-imge

<sup>15</sup> a.g.y., xi. Hareket-imge ve Zaman-imge arasında farkı görebilmek için bir eskiz isteyen okurlar için Griffith ve Antonioni ya da Eisenstein ve Tarkovsky arasındaki farkı düşünün.

<sup>16</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, Ed. Hannah Arendt, Çev. Harry Zohn, New York, Schocken Books, 1968, 84.

<sup>17</sup> Deleuze, *Cinema 2*, 270.

\* Yunan mitolojisinde Procrust adlı bir karakterden kaynaklanan deyim, şiddet yoluyla uyum ve düzen sağlama girişimini ifade eder. Procrust'un misafirlerine sunduğu yatağı yalnızca bedenleri kendisine tamı tamına uyanları kabul eder; Procrust bu uyumu sağlamak için misafirlerinin uzuvlarını keserdi. (ç.n.)

kategorisi, beraberinde getirdiği süblimliği, düşünce ve özdeşleşimi iptal etme ya da ona kafa tutma yeteneğiyle çağdaş bilinç olarak sinemanın molariteye, katmanlaşma alanına, kavıştıran gücü kapitalizm ve onun uzamsal, zamansal ve algısal düzenleri olan organizasyon planına karşı sinemanın (nihai organsız beden) direniş olarak güncellendiği biçimler çok katlılığını adlandırır. Ancak sorun tam da neyin yapıldığı üzerine ortaya çıkar- şizofreni, eski özdeşliklerin, zamansallıkların, metafizik böbürlenmelerin parçalanması olarak anlaşıldığında şüphesiz bugün kapitalist üretime temeldir. Deleuze'ün başyapıtlarınca yok edilen katmanlaşma alanları sermaye sürecine özgü somutlaşmayla işaretlenirler; ancak ilkin sinemanın başyapıtlarınca kırılan ve kodsuzlaştırılan toplumsal oluşumlar, bugün egemen kültürce (egemenlik kültürü) kapitalist toplum içerisinde ve onun için parçalanırlar. *Aşılmaları olduğu kadar yeniden kodlanmaları da emek biçimleri olarak alınmalıdır.* Doğrusu, bu tip aşmalar ve yeniden kodlamalar günlük yaşam pratiğinde sürekli olarak meydana gelirler. Toplumsal bilimlerde bu tip işlerden, -resmi olmayan ve dolayısıyla ekonomik biçim için hesaba katılmamış biçimde varolduğunda, -enformel ekonomi ya da saklı ücretli emek olarak söz edilir.<sup>18</sup> Bu tip resmi olmayan, tanınmayan emek pratiklerini dil ve deneyim arasında tekabül-yetsizliği arasındaki uçurumu kapatmak için ötekilerle birlikte zorunlu kültürel etkinlik olarak görmeye çalışıyorum.

Yine *Cinema 2*'de, sinemanın kapitalizmin enformatiğiyle mücadelesi daha belirgin kılınmıştır:

*Sinema sanat olarak, daimi bir senaryo, en derin ve vazgeçilmez düşmanı olarak onu içeriden koşullandıran uluslararası bir komployla dolaysız bir ilişkide yaşar. Bu komplot paraninkidir; endüstriyel sanatı belirleyen mekanize yenden üretim değil ancak parayla olan içselleştirilmiş ilişkidir.*

<sup>18</sup> Bkz., Akejandro Portes, Manuel Castells ve Kauren A. Benton eds., *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989. Beşeri bilimler, edebiyat, film, eleştiri, televizyon, moda ve siyasal bilimlerde bu tip bu tip enformel pratiklerin gerçekleştiğini öne sürüyorum. Bilinç düzeyinde değerler müzakeresi aynı zamanda hem toplumsal olarak zorunlu emektir hem de GNP'de kayıt altına alınmamıştır.



*Sinemanın katı yasasına tek yanıt- bir günlük kolektif çalışmaya bedel bir dakikalık bir imge, Fellini'ninkidir: "Geriye para kalmadığında film bitmiş olacaktır" Para sinemanın gösterdiği ve yerleştirdiği tüm imgelerin ön yüzüdür, öyle ki para üzerine filmler, imalı da olsa çoktan film içerisinde ya da film hakkında filmidir.*<sup>19</sup>

Deleuze film içerisinde filmin öyle ya da böyle filmin ekonomik olanaklılık koşulları hakkında bir film olduğunu öne sürer. Fellini'den yapılan aktarım hem kelimesi kelimesine (film yapımcısı parasız kalınca filmi sona erer) hem de mutlak olarak (para-biçim kullanışsız hale geldiğinde ya da gelirse, film de-mode olacaktır) alınmalıdır. Her ne kadar Deleuze hayal kırıcı bir biçimde filmin "daimi bir senaryo, onu içeriden koşullandıran uluslararası bir komployla" olan bu dolaysız ilişkisi üzerine çok az şey söylese de, onun için düşünce biçimleri olarak sinemanın kapitalizmle bir ölüm kalım mücadelesine kitlenmiş olduğu açıktır. Başyapıtlar sineması, sermayenin şizofrenisince aynı anda hem mümkün kılınır hem de tehdit edilir. Deleuze için başyapıt kriteri hegemonya ile olan şizofrenik ilişkidir- paranın yasasına bağlılık ve ondan sapmaları.

Deleuze, "Sinema en içsel önvarsayımıyla, parayla karşı karşıya gelir" diye yazdıktan sonra, sinemada "para için imge, imge için zaman veriyoruz; zamanı, şeffaf taraf ve parayı opak taraf *spinning top on its end* gibi dönüştürüyoruz" iddiasında bulunur.<sup>20</sup> Bu açıklamanın Deleuze için, sinema ve para arasındaki diyalektik ilişkinin, her ne kadar Deleuze diyalektiğe karşı koysa ve yineleyici biçimi içerisinde yalnızca bir anı tanımak istese de saklı bir tanınması olduğunu öne sürüyorum. Sinemayla ilgili zaman ve para arasında ilişkinin bir karşılıklı varsayım ilişkisi, -ancak diyalektik olmayan bir karşılıklı varsayım-, Deleuze'ün vurguladığı gibi yalnızca "bakışsız" olduğunu öne sürer. Deleuze'ün sinema ve para arasındaki ilişkinin bakışsızlığını betimleme örneği, Marx'ın denklerin bakışlı mübadelesi

<sup>19</sup> Deleuze, *Cinema 2*, 77.

<sup>20</sup> a.g.y., 78.

olarak M-P-M'yle (meta-para-meta) karşılaştırdığı P-M-P (para-meta-para) ifadesidir. M-P-M formülasyonu: "denklidir. Ancak, P-M-P olanaksız denklik ya da hileli bakışsız mübadeledir."<sup>21</sup> Her ne kadar Marx için bizzat bakışsız ilişki para-meta-paranın gizemi, ona siyasal ekonominin bir eleştirisini verse de ( birinci "para"dan daha çok olan ikinci "para" bütün bir değer üretimi sorununa kaynaklık eder) Deleuze için bu bakışsızlık düşünülmemiş kategorisini verir, "filmin bütünlüğü olarak para."<sup>22</sup> Her ne kadar bütünlük bir toplumsal üretim kuramı için kavramsal bir alan olsa da Deleuze sanki biraz daha ontolojik bir belirti ortaya atar: "Bu sinemanın altını oyan eski beladır: zaman paradır. Eğer hareketin bir dizi mübadeleler ya da bir denklik, bir değişmez olarak bakışım koruduğu doğruysa, zaman doğaca eşit olmayan değişim ya da denkliğin olanaksızlığının komplosudur."<sup>23</sup> Ancak, Deleuze burada bile, alegorik olarak okunabilir: hareket-imge dolaşım; zaman-imge üretimdir.

"Zaman-imge Sinemasına dadanan bu düşünülmemiş öğedir (örn. *Yurttaş Kane* ve filmin kronolojik açılımını koşullandıran düşünülmemiş ve düşünülemez *Rosebud*).<sup>24</sup> Bu düşünülmemiş bence tam olarak siyasal ekonomidir ve her ne kadar Deleuze sinemanın parayla biçimsel mücadelesini görse de , sinemanın bu P-M-P'sini daimi bir akım dolaşımı olarak okumaz; yani mücadeleyi öncelikle biçimsel olarak (yani, film-biçim üzerine etki eder) ve filmin yapılmasıyla güncel ve süregidenden çok tamamlanmış (film bitirilmiştir) olarak okur. Ancak bu bir bombanın işlevinin fabrikadan çıkmasıyla sona erdiğini tahayyül etmek gibidir. Film ifade edici bir makinadır; evet, ancak Deleuze için özünde ifade olarak kalır. Daha çok, bir P-M-P ilişkisi olarak film, hem tikel bir bireysel üretim olarak hem de bir kurumun parçası olarak bu kâr mantığınca (ve görülmemiş çalışma) kuşatılmış olacaktır. P-M-P sürecinin kodlanması filmin

<sup>21</sup> a.g.y.

<sup>22</sup> a.g.y., 77.

<sup>23</sup> a.g.y., 78.

<sup>24</sup> Bu yorum için, paha biçilmez öneri ve soruları bu paragraf, önceki ve sonraki boyunca etkisini hissettiren *Postmodern Culture* okurlarına borçluyum.

koşuludur ve onun dünyada varoluşunun onun tarafından kuşatılmayacağını tahayyül etmek boşunadır; yani film ve onun üretimi "zaman", Deleuze'e göre yaşam döngüsü boyunca ve işlevinin bütün dağılımı boyunca para yasalarının iş görecektir. Film-izleyici sibernesinde gelişmekte olan estetik ve bedensel bölgeler yeni bir endüstriyelleştirme düzeni için yeni üretim arenalarıdır. Bireysel film, sermayeyi hem standart finansal mübadele olarak tanınabilen yatırımcılar için dolaysız kar seviyesinde hem de ifade etmeye çalıştığım ikinci işlemde, bakışsız mübadelede yani eşitsiz mübadelede tasdik etmelidir. Analizin ilk düzeyinde, önceki, yani nakit işlem Marx'ın basit dolaşım adını verdiği, denklemler mübadelesidir. Bir kullanım değeri diğeri için verilir: Para, filmin vaat ettiği bir miktar haz (ve başka her ne olursa) için verilir. Tersine sonraki, ilgi aracılığıyla artı değer çıkarımı bir, bilet için ödemede bulunmadan tamamiyle farklıdır. Ancak, her ne kadar bir filmin dolaysız ve açıkça yatırımının bir parçası olarak telafi ettiği bilet ve dağıtım ücretlerinin mevcut satışından farklı olsa da, ilgi yoluyla değer yaratımı bu görünüşte şeffaf mübadele biçiminden dahi ayırıştırılamazdır. İlk olarak, kült değeri olarak filmin toplumsal biçimi, ilk anda insanları sinemaya çeken şey, başkalarının algılarının algısından- imge üzerine ilave olan ve değerini yükselten başkalarının bakışından ileri gelir. Ek olarak, filmler gelecekteki filmler (sinema salonları, projektörler, ses sistemleri ve arzular üreterek) ve genel olarak burjuva/birinci dünya popüler kültürü ve onun dağılımları (emperyalizm/yeni kolonyalizm) anlamında sermaye için zemin hazırlarlar. Kısacası izleyiciler eşzamanlı olarak imgeyi onaylar (ona değer biçer) ve toplumsal yaşamın değişken talepleri için kendilerini yeniden biçimlendirirler. Her iki etkinlik de toplumsal üretken emektir.

Filmler, izleyicileri makinalarında işe koyarak, gelecekteki gelişim için sabit yedekler olarak varolan psikososyal olanak dizileri üretirler. Her libidinal vektör, her cezbedici tavır, para sisteminin kısıtlamaları içerisinde üretilmiştir ve topladığı ilgiye bağlı olarak, gelecek cazibeler için bekleyen biçimler okyanu-

sunda belirli özgöl bir ağırlık edinir. İzleyiciler haz ve bir miktar zamanla ödüllendirilirler; ancak bu onların ilk olarak satın aldıkları metadır. Bir yaşam şekli, ilgi fabrikasına giden otobüsün ücretidir. Üretim, izleyici ve imge arasındaki işlem seviyesinde gerçekleşir.

Deleuze'un Yurttaş Kane tartışmasını analiz noktası olarak burada üç saptamada bulunmak istiyorum: İlk olarak Deleuze, siyasal ekonomiyi düşünmeyi reddederek ya da başka bir şey yapmak için siyasal ekonomi fikriyle flört ederek bir oyun oynamaktadır- *onun* enformatikle içsel mücadelesi. P-M-P ve bakışsız mübadele üzerine olan bölümü, değer üretiminin gizlerini hatırlatarak değil, ancak Fellini'nin dizesini "Geriyeye para kalmadığında, film bitmiş olacaktır" yineleyerek kapatır. Hemen bir sonraki bölümde sinema yazınına yeniden başlar - açıkça film henüz bitmemiştir. İkincisi, Deleuze'un siyasal ekonomiyle flörtü *onun sinema kavramının biçimini alır*. -siyasal ekonomiden kaçışı sinemanın kendisinin başardığını düşündüğü şeyi takip eder. Deleuze için zaman-imgeyi yöneten düşünülmemiş ya da düşünülemez *bilincin farklılaşmamış koşuludur*- o bilincine varılamayacak olandır. Örneğin, Yurttaş Kane'i "Rosebud denen şey (varlık) nedir?"<sup>25</sup> sorusunun araştırılması yönlendirir ve onun Deleuze'un "geçmiş tabakaları" adını verdiği şeyi yaymasına neden olur. "Burada zaman menteşesinden çıktı ve hareketle olan bağımlı ilişkisini tersine çevirdi; zamansallık ilk defa gerçekte olduğu gibi kendini göstermiştir, ancak keşfedilecek geniş bölgelerin birarada varoluşları biçimi içerisinde."<sup>26</sup> Deleuze devam eder: "Araştırmanın başladığı (Kane ölü) şimdiki zamana ilişkin olarak hepsi [geçmiş tabakaları] biraradadırlar, her biri bir ya da diğer biçimde Kane'in yaşamı-

<sup>25</sup> Deleuze, *Cinema 2*, 105.

<sup>26</sup> a.g.y. Başka bir tartışma bağlamında bu cümle, tarihle post modernin uzam-sallaştırılmış hali arasındaki ilişkiyi de tanımlayabilir. Bu düşüncüyü, bu bölümdeki projem Deleuze'un düşüncesinin tarihsel olanaklılık koşullarını ve bu düşüncenin bizdeki yankısını göstermek olduğu için ekliyorum. Deleuze'un eşsiz biçimde sinemada bulduğu şeyin genelleşmiş bir algısal batosferin şu anki kısmında olduğunu söylemek, benim burada sinemanın siyasal ekonomideki öncelikli yeri üzerine iddiam için bana ön koşul olarak gözüküyor. Siyasal ekonomi gelişimi medyanın kendisinin görgöl pratiği olsa bile medya kuramında düşünülmemiştir.

nın tümünü kapsarlar. Her biri Bergson'un "parıldayan noktalar" adını verdiği tekilliklerdir; ancak her biri bu noktaları, Kane'i ya da onun bütün olarak yaşamını, bir "belirsiz bulanıklılık" olarak biraraya getirir."<sup>27</sup>

*Cinema*'nın Deleuze'ünde neredeyse her zaman olduğu gibi, söz konusu başyapıtta öne sürülen metafizik, genel olarak sinema metafiziğidir. Her bir film bir sinema tabakası olduğu için bireysel film sinema için bir alegori işlevi görür. Yukarıdaki pasajda, Kane sinema için bulunur :onun varlığı, "Kane'in bütünü ya da onun bütün yaşamı", bu sefer bir "belirsiz bulanıklıkla" doruk noktasına ulaşan sinema varlığınca verilidir. Yeni bir açıdan tabakaların biçimlendirdiği belirsiz bulanıklık daha önceden söz etmiş olduğum haritalandırmayı aşan bütünlüğe işaret eder; Deleuze sinemanın ışıldayan köksapı içerisinde "parlayan noktaları"; kavramları bulur. Deleuze, betimlediği kavramların figürleri olarak filmleri kullanarak, filmlerin kavramlar olduklarını gösterir. "Kahraman hareket eder, yürür, hareket eder ancak kendisini içine gömdüğü ve ilerlediği geçmiştir: zaman artık harekete değil ancak hareket zamana tabidir. Sonrasında Kane'in yollarını ayıracağı arkadaşına yettiği büyük sahne, kendisinin geçmişinde hareket eder; bu hareket arkadaşla *kopuştu*."<sup>28</sup> Bu hareketin arkadaşla kopuş *olmuş* olması, zaman-izme sinemasında gerçekte hareketin kopuş zamanını belirlemesinden dolayı hareketin zamana tabii olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla benim ikinci tespitim, Deleuze'ün siyasal ekonomiyle flörtünün onun sinema kavramının biçimini almış olması onaylanmıştır çünkü daha genel bir kural uygulanır: Deleuze'ün sinemanın temas ettiği her bir şeyle flörtü, bu sinemasal pratiğin felsefi formalizasyonunun *écriture* yöntemi olmasından dolayı onun sinema kavramının biçimini alır. *Sinema*, sinema homolojilerinden oluşmaktadır. Rosebud'ın arayışında, sinemanın kendisinde ve nihayet aynı şekilde "gerçekliğin" kendisinde (zamansallık gerçekte olduğu gibi kendini gösterdi) geçmişin katmanlarının tümü birararada varolur. Bu nedenle Deleuze için sinema, yakın

<sup>27</sup> Deleuze, *Cinema 2*, 105-106.

<sup>28</sup> a.g.y., 106.

ontolojik (tarihsiz) bir durumu, en azından bir fırlatılmışlık durumunu resmeder. Filmin kendisi zaman varlığını taklit etme yeteneğini kazanır, ve Deleuze filmi taklit eder. Filmî sanat ve felsefe geleneği içerisinde yerleştirdiği ve kendisine rağmen, Spinoza, Bergson ve Peirce’ce kurulmuş biçimler içerisinde hakikati *orada* bulunduğu için *Yurttaş Kane* tarafından tarihsel bir durum olarak kullanılan geçici ilişkileri görmez. Bu nedenle, her şeye rağmen Deleuze için mimesisten kaçış yoktur.

Sinema kitapları sinema homolojilerinden oluşmaktadır ancak yine de bazı homolojiler baştan savılır. Burada *Yurttaş Kane* ve sinema kitapları üzerine üçüncü saptamamı; *sinema kitaplarının düşünülmemişinin üretimin kendisi olduğunu* gerçekleştirmek için, Rosebud’ın; *Yurttaş Kane*’deki düşünülmemişin, Kane’in imparatorluğunun kuruluşunun başlangıcı olan arzular kalıbını vücuda getirdiğini hatırlamak yararlı olacaktır. Rosebud, kapitalist üretim için ve onun güçlerince Kane’in libidinal ekonomisinin oluşumunda içkinliğin ilkesel kopuşunun göstergesi olan, harekete geçirilmiş olma duygusu için bir şifredir. Onun anlamı paranın Charlie Kane’i çocukluk deneyiminin bütünselliğinden ayıran birincil aracılığına işaret etmesidir. Bununla birlikte, Kane’in kızak kayışı, erken çocukluk döneminde ona miras kalmasıyla kesilmiştir. Kızak, aynı zamanda bir sorudur: Bu Rosebud’un -aynı zamanda unutulmuş bir çocuk oyuncacı olan , ebediyen filizlenen bir çiçek ve bir anüs olan- Kane’in libidinal ekonomisiyle ilişkisi nedir? Kane’in libido ve ekonomisi nihai ve zorunlu serbest bırakma durumu karşısında bile nesneyi elde tutmaya yönelik yeğinlikle mi doludur? Rosebud; bir doyum ve doyumsuzluk dönüşümünün ebedi tekrarı, heyecan ve hareketin bir yolun sonunda kesilmesinden ya da bir kez daha peyzajın genelleşmiş dondurulması ve homojenleştirilmesine bağlı ve belirli bir çocukluk mutluluğuyla paylaşım olduğu kadar, tüm engeller karşısında ona hareket getiren bir ekonomik dönüşümün gizli ve sürekli yenilenen belirtisinden mi kaynaklanmıştır? Kızak ve kar; manzarayı sermaye ve ücretli emek gibi dolayimler- sermaye mantığı kızak mantığı gibi örülmüştür. Her ne kadar sorular listesi teknoloji, hız ve

çocukluğun sermayede oluşturulması üzerine sorulara kadar genişletilebilse de analitik düzenleme ya da yaklaşımlar her ne olursa olsun- ve dolaşım ritminin, paranın homojenleştirici ve harekete geçirici etkilerinin duyurulmasıyla- belki de bu noktada Kane'in inşa ettiği imparatorluğun bir medya imparatorluğu olduğunun hatırlanması çok önemlidir. Rosebud, düşünülmemiş bir kapitalist medya projesinin çekirdeğindedir.

*Yurttaş Kane*'in geçmiş katmanlarıyla yaptığı bütün büyük salınımların herhangi bir kişinin gizini değil ancak kesin olarak Yurttaş Kane'in; kapitalist medya kodamanının ve onun Rosebud'la; arzusunun o belirsiz nesnesiyle ilişkisinin sunumu üzerine olması gerçeği, zaman-imgenin temelinde yeterince araştırılmamış bir ekonomik öge olduğunu göstermek için yeterli bir kanıt değildir. Deleuze'ün sinemanın parayla bakışsız mübadelesini açıklamak için P-M-P formülünü kullanımını da sinemanın bir politik ekonomisine başlangıç zorunluluğu ve dolayısıyla da değer in ilgi kuramı gibi bir şey öne sürmek gerekliliği için yeterli kanıtlar olarak ele alamayız. Her ne kadar böyle bir yaklaşım, Deleuze'ün açıklayamadığını- yani, sinemanın tamına bir endüstri olarak varoluşunu ancak aynı zamanda yeni aktarım biçimleri vasıtasıyla üretim öğelerinin dönüşümünün kaynağında hazır bulunduğunu- açıklamada işe yarayabilecek olsa da ve hatta Deleuze'ün, sermaye oluşumlarının formel karşılığı olarak sinemayla olan diğer bir çok flörtleri bizi sinemanın yirminci yüzyılın sermayesi olduğunu düşünmeye itse de burada sinema kitaplarında yalnızca bir düşünce çizgisinin sona erdiği sonucuna varabiliriz. Deleuze şöyle yazar: "[Welles'in] -Yurttaş Kane'de- gösterdiği şudur: geçmiş katmanlarına ulaştığımız andan itibaren sanki büyük bir dalganın çıkış ve inişlerinde kendimizden geçiriliriz, zaman menteşesinden çıkar ve bir *daimi kriz* durumu olarak zamansallığa gireriz."<sup>29</sup>

Sinemada zamansallığın dönüşümünün daha çok Lukacs'ın "*Reification and the Consciousness of the Proletariat*"ındaki (derin odaklanma ve zaman tabakalarının tam olarak böyle bir

<sup>29</sup> a.g.y., 112.

uzamsallaşmaya işaret eder)<sup>30</sup> zamanın uzamsallaştırılması kavramına ya da Ernst Bloch'un "*Non synchronism and the obligation to its dialectics*"indeki (geçmiş tabakaları düzenlemelerinin imalat bütünlüğü için zorunlu olan eşitsiz gelişmeyi gösterdiği)<sup>31</sup> eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığına yakın olduğunu öne sürmek ne kadar cazip olsa da ya da büyük dalgaların çıkış ve inişleri ve "daimi kriz" durumu sermayenin yükseliş ve düşüş devirlerinin tanımlanmalarına benzese de burada yalnızca Deleuze'un böyle bir araştırma alanını görmezden geldiği sonucunu çıkarabiliriz çünkü o, tuhaf bir biçimde sinemanın, yani sinemanın başyapıtlarının, sermaye ötesinde iş gördüğü, onun hem bir düşünülmemişi hem de ötesinde düşünülmesi olduğuna dair bir *ideé fixe*'le çalışır. Bu düşünülmemiş onun için aynı anda parayla olan bakışsız mübadele ve siyasal ekonominin dışarısidir- artı değer olarak yenidenyeriniyurdunubulmamış artık. Burada benim *iddiam* tam da bu fazlalık bölgesinde; biçimlerin aşırı yüklenmesinde üretim için yeni olanaklar bulduğumuzdur.<sup>32</sup> Eşsü-

<sup>30</sup> Georg Lukacs "Reification and the Consciousness of the Proletariat", in *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1971.

<sup>31</sup> Ernst Bloch, "Nonsynchronism and the Obligation to its Dialectics", trans. Mark Ritter, *New German Critique*, 11, 1977, 22-38.

<sup>32</sup> Her ne kadar Deleuze bu ifadeye katılacak olsa da bu şekilde bir üretimin siyasal ekonomi açısından verimli bir biçimde düşünülebileceği fikriyle uyumsuzdu. Makinasal düzenleme, örneğin, onun için tam olarak Marksizmin tüm değişimleri değer yasasına çeviren ona göre ödipuslaştırıcı eğilimlerinden kaçınan bir üretim tarzıdır. Deleuze'un bu konuda haklı olup olmadığını kararını okurlara bırakıyorum. Burada yalnızca Deleuze'un yoğun bir şekilde dikkat çektiği felsefi kaynakların, yani Henri Bergson ve Charles S. Pierce'in özellikle nitelik üzerine çalışmalarıyla ilgili olarak- belirli bir fazlalıktan kaynaklanan ve kendini zamanda gösteren- Georg Lukacs'ın Kant analizinde benimsemiştiği stratejinin kullanılmasıyla analiz edilebileceklerini öne sürmek istiyorum. Eğer "Sermaye algı ve bilince ne yapmıştır?" (ya da farklı olarak, "Algı ve bilinç modellerinden ve be-timledikleri bilinçten sermayeye nasıl faydalanılmıştır?) sorusu ortaya konursa, bu filozofların çalışmaları yeni bir anlam kazanabilir. Peirce üçüncülüğü, kısmen Deleuze'un zaman-imge kategorisine yol açan kategoriyi "gelecekteki tepkilere bir nitelik verme özelliğiyle olan şey" şeklinde tanımlar. (*Philosophical Writings of Peirce*, Ed. Justus Buchler [New York: Dover Publications, 1995], 91) "Anlam yalnızca her zaman, az ya da çok, eninde sonunda, tepkileri kendisinde şekillendirmeyecektir, ancak onun kendi varlığı yalnızca böyle yapmaktan oluşur." (91) gibi formülasyonlarda görünen bu yönlendirici devamlılık fikri, aynı şekilde nesnelerin inşa ve dolaşımını değiştiren örgütsel ilişkilerin, yani, nesnelerin zamansallıklarını düzenleyen ve böylelikle anlamlarının niteliklerini değiştiren ortaya çıkışları ışığında düşünülebilir. Bu tip etkiler kısaca aura, fetiş ya da özel mülkiyet ideolojisi olarak sınıflandırılabilirler ancak sonuç olarak çeşitle-



remli olmayanın eşsüremliliği bunlardan yalnızca biri, zamansallığın uzamsallaştırılması ise bir diğeridir. Bütün sanat eserleri belirli maddi destek yapıları içerisine yerleştirilmişlerdir; (geçmişte sanatçılar simsarlardı ve sonra "dahiler" oldular) her bir sanat biçimi kendisine tekabül eden bir toplumsal oluşuma sahiptir. Bir endüstriyel sanat olarak sinema, kapitalist medya ekonomisinin temel konusu olarak insan örgütlenmesiyle, -kısmen, sermaye olan düşüncenin, sanatçının işlevlerinden kimilerini ele almasından ötürü- kesişimi sorununu öne sürer. Deleuze'ce listelenen büyük biçim salınımları, sermaye sinemanın yani sinema olarak sermayenin ifadeleridir.

Haber bülteni formatında *Yurttaş Kane* neredeyse her ilişkiyi kurmak için kapitalist aktarım kipliğini kullanır. Deleuze'ce belirtilen zamansallığın uzamsallaştırılmasına ek olarak yaşayan emeğin -insanlığın kendiliğinden duyusal yaratıcılığı- donuk nesnelere dönüştürülmesi her yerde mevcuttur. Kane'in sarayı, Xanadu, "insanın kendi için inşa ettiği en pahalı anıt" "dünyanın ganimetini" barındırır. Sermayenin *Yurttaş Kane*'de vücut bulan biriktirici mantığı, kolektif sanat eserlerindeki bu duyusal yaşamın içkinliğini steril ve cansız hurdaya çevirir. Dev gazete patronunun kişilik anıtının inşasında (tüm büyük işadamlarında olduğu gibi), yaşam tasfiye edilmiştir. Kane doğrultusunda müzik, yaşam özelliğini kaybederek Susan'ın zor kullanılan ağzında boş bir gösteri halini alır.

"Amerikan özel mülkiyet kurumuna saldıran" ve "bir komünist" olarak damgalanırken aynı zamanda işçilerin "bir faşist" olarak adlandırdıkları Kane'de örneklenen çelişki tam olarak sürekli kriz halindeki sermayenin çelişkisidir. Kane'in bankadaki muhafızından öğrendiğimiz şey Kane'in, nesneleri sermaye dolaşımından çıkararak ve böylelikle belki de onları koruyarak, asla tek bir yatırım yapmadığıdır- o parayı her zaman *birşeyler* al-

---

ri etkinin kendisi kadar çeşitlidir. "Algımız... köken olarak akılda olmaktan çok şeylerde, bizde olmaktan çok bizim dışımızdadır" (*Matter and Memory*, Çev. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer [Garden City, N.Y. Doubleday, 1959], 215) iddiasında bulunan Bergson da öznelere azalan faillikleri ve nesnelerin yükselen faillikleri ışığında düşünülebilir.

mak için kullanırdı. Bankacısınca, yatırımlarıyla ilgilenmemekle itham edilip neye inandığı sorulduğunda Kane ona "senin nefret ettiğin her şeye" der ve sonunda ekler:"gerçekten zengin olmasaydım, büyük bir adam olabilirdim". Ancak Kane'in parasal yatırım düzeyinde sermaye mantığını reddi, (komünist boyutuyla çakışan) para işlevini açıkça finansal boyutundan koparmış ancak daha yüksek bir seviyede kitle medyası ve libidoyu aynı anda yatırıma koyarak yeniden yerleştirmiştir. Yurttaş Kane'in kendisi sermayenin daha yüksek bir aşamasının ortaya çıkışına işaret eder. Sermaye ve Midas gibi Kane, yaşamın dolaşımsızlığının (Rosebud) sonunda onu yalnızca atıl bir maddeye çevirmek için (yine Rosebud, bu kez sonunda Xanadu'nun kasasında, kayıt tutulmamış, emanet kutusu olarak gömülü) peşinde koşacaktır. Hırsı, yalnızca, her bir yatırımı varlığının ve aşkının işaretine çevirmeye çabaladıkça artık varolmayan kişiliğine adanmış sahte bir anıtla ("faşist" boyut) sonlanır. Aracılığıyla, özel mülkiyeti eleştirdiği ve kitlelerin kendiliğinden sevgisini kazanmayı umduğu medya ve aracılığıyla birey insanların sevgilerini kazanmayı umduğu hediye mücevherler ve opera binaları yeterli olmayacaktır - kişilik mantığı ve onun oluşturulması, sermayenin genişleyici ve içine alıcı mantığı haline gelmiştir. Bütün iletiler yatırımlar haline gelir. Susan'dan Kane'e: "Bana hiçbir zaman umursadığın bir şey vermedin. Yalnızca beni sana birşeyler vermem için tavlama çalışıyorsun" Kane biriktirme mantığını ruhsal bir boyuta taşır- arzu, varlık, aşk boyutlarını doldurur. Kane'in elini sürdüğü her şeyin içi boşalır ve yaldızlı boka dönüşür. Her açıdan, sermaye ifade aktarıcısı halini alır; o medya olur. Şaşırtıcı olan, sermayenin zaman ve uzam mantığı ve yaşamı kurutmasından faydalanarak kendini ifade eden filmin, yarım yüzyıldır izleyicileri kendine bağlamasıdır. Bu nedenle Yurttaş Kane, anlatı olarak hem sermaye-mantığın bir doruğu hem de, gerçekte, kapitalize edilmiş biçimlerin yenilikçi orkestrasyonundan meydana getirilen bir yeni organizma biçimleri bendidir. Buradan itibaren, sermaye gelişimi aynı za-

manda etki ayarlamaları ve ilgi kapılması teknolojilerinin gelişimlerinden ayrı olarak anlaşılmaz olacaktır.

Eğer Deleuze'ün sinema kitapları felsefi söylemde sinemanın örgütsel olanaklılıklarının saptanmaları olarak ele alınacaksa, onlar sinema *içerisindedirler*; onlar film içerisinde filmdirler ve bu nedenle, *onun kendi mantığıyla bile*, para üzerine filmlerdir. Sinema adı altında süre giden felsefi praksis dünya-sisteminin bir işareti - sinemasal üretim tarzının felsefe arenasında bir yansıtılmasıdır. Bu nedenle Deleuze'ün dil görselliğinden organizmasal, sinemasal etkileri çekip çıkarma girişimi, sermayenin sinema aracılığıyla felsefeyi yeniden kodlama girişimi, yani, sermayenin en yüksek aşaması *olarak sinema* biçiminde gözükür.

Artık şimdi yapılması gereken sinemanın siyasal ekonomideki rolünün daha ayrıntılı incelenmesidir. Sinema, yeni bir ekonomik pratik düzeyinde olduğu kadar ekonomik kavramsallaştırmada da pek farkına varılmaksızın yeni bir ekonomik değer üretim ve dolaşım rejiminin habercisi olmuş bir araç (radyo, televizyon ve telekomünikasyonla birlikte) olarak düşünülebilir. Eğer emek ilginin bir alt kümesi, potansiyel olarak değer üreten bir çok olanaklı ilgiden birisi ise, insan ilgisinin üretken değeri hipotezinin izlenmesi, toplumsal etkileşimin her düzeyinde akla biososyal (sibernetik) dönüşümleri getirir.<sup>33</sup>

Eğer, insan ilgisinin değer üreticisi olduğunu düşünmeyi göze alırsak, böylelikle sinemanın tüm başyapıt olmayan çalışmaları tekrar ele alınıp, iyi becerdikleri konularda; insan duyumunu yeniden döşemenin küresel bir süreci için başladıkları türlü türlü yollar ve onu her geçen gün daha yeni ve daha soyut metalar akımına açışları üzerine incelenebilirler. Ancak insan ilgisinin değer üreticiliğinin imalarının tam olarak değerlendirilebilmesi için kültürel pratiğin baştan aşağıya yeniden tahayyül

<sup>33</sup> Yinelerseniz, bu tip bir kuram hiçbir şekilde sömürülmeleri endüstri devriminde dahi görülebilecek biçimler alan işçilerin, sefaletlerinin üzerini örtmemelidir. Einstein'ın denklemleri düşük hızda Newton'ınkilere inerken aynı şekilde değerin ilgi kuramı da değerin emek kuramına para dolaşımının düşük hızında, yani sinemanın hızından daha düşük hızlara indirilmelidir.

edilmesi gerekecektir. Üretken emek olarak ilginin tamamıyla farkına varılması insanların ilgilerini duyurdukları/değerlendirme şekillerini değiştirecektir. Eğer sinema bir kavram üretim fabrikası olarak değil ancak hep daha çok metalaşmış, daha çok bir dünya sistemine entegre olmuş bir bilincin üretimi olarak düşünülürse, böyle bir ilişkinin de, tıpkı erken yirminci yüzyıl evrimci örgütünün endüstriyel pratikleri yeniden örgütleme çabalarında olduğu gibi devrimci kullanımları olanaklıdır. Sinema gibi örgütlenmiş bir dünyada bilinç, üretim etkilerinin açığa vurulduğu bir ekran halini alır. Eğer sinematik teknolojiler, sermayenin tam küreselleşmesiyle karşı karşıya kalınan genişleme ve kâr oranlarının düşüşü sorunlarına kısmi bir çözüm oluşturma becerileriyle birlikte düşünülürse ve bütünüyle küresel bir durumda sermayenin dışarıya doğru, uzamsal ve coğrafi olarak değil ancak bedenın içerisine doğru ondan değer çıkararak (*Videodrome*) genişlediği göz önüne alınırsa, televizyon izleyicilerinin, bedenleri üzerinde onları yeni meta akımlarına açabilmek için duyumlarında günlük uyarlamalarda bulunarak bir çeşit dokuma endüstrisinde çalışıyor olmaları gerçeği yeni örgütlenme yöntemleri talep eder. İşten eve dönüp, televizyonun karşısına geçtiğimizde, "boş zamanımız" yeni yollar döşenmesinde harcanmaktadır. Üretilmiş değer, çeşitli medyaların hisse sahiplerince kazanılır. Ratingler olarak adlandırılan tablolara istatistiksel olarak yerleştirilip bir pazar değeriyle diğer işverenlere (reklamcılar) satılır. Ayrıca refahın dağıtım ve yıkımını biz onaylarız- insanlığın yerleşik emek zamanıyla inşa edilmiş bombalar, biz pasif olarak izlerken, yabancı adreslere temsil edilmeyeni yok etmek için yolculuk ederler. Ancak eğer, örneğin, gözlerimizi başka yöne çevirir ya da bakışlarımızı farklı aktarıcılara, ve hatta alternatif aktarımlara, kanalize edersek yeni oluşumlar, farklı makinalar yaratırız. Tıpkı bütün yaşamın yalnızca DNA'nın dört temel çiftinden oluşmuş olması fakat birçok farklı organizmaların varolmaları gibi tarihsel anımızın teknolojisini, şizofren, öznel ya da başkaları olsun, güçsüzleştirilmiş bedenleri güçlendirmek için kullanmalıyız. De-

mokrası artık hukuksal özne terimleriyle düşünülemez. Ancak, bedenlerin ilgileri temelinde ve diğer bedenler üzerindeki etkilerinin bilincinde olarak yapacakları yeni ittifaklar için deneylemeler, seçkinlere karşı uzlaşmaz çelişik bir etkinliktir.

Görüş, bir çalışma biçimi olmuştur. O, örneğin, görüşün ataerkil işleyişlerine karşı birçok feminist film kuramının, bakışın eleştirisi ve görsel hazzın çözülmesi üzerine odaklanan mücadeleleri içerisindedir. Bedenler aynı zamanda, her ne kadar bedenlere müdahale amansızcasına yerel hal olsa da tam anlamıyla makinasal düzenlemeler, cyborglar haline gelip yersiz-yurdsuzlaşmışlardır. Medyanın beden içerisine yayılmasından söz etmekle aynı şey olan bedenin medya içerisine yayılması faillik, kimlik, öznellik ve emek üzerine sayısız sorulara neden olur. Yeni yüzyıl üzerine soru: İlgimizin dolaştığı patikaları kim(ne) denetleyecek? Bu muharebe, önemi henüz tam olarak anlaşılamamış olsa da çoktandır sürmektedir. Sinema ve televizyon gibi teknolojiler montaj hattını fabrika mekânından alıp evlere; sinemaya ve beynin kendisine yerleştirip, bedenin zamanının üretken değerini çıkarıp onu konumlandıran makinelerdir. Yersizyurdsuzlaşmış fabrika olarak sinema, yersizyurdsuzlaşmış emek olarak insan ilgisi. Sinema olarak küresel örgütlenme- esnek birikimin acil gereksinimlerini karşılamak ve yeni etkiler geliştirmek için dünyanın bütün görünümünün potansiyel kesim ve çözümleri. Toplumsal örgütlenmenin zorunlu çıkıntı olarak sinema ekranı olarak bilinç. Bedensel kalibrasyonun paradigması olarak sinema. Bu, bugünkü evrenimizin mantığı ve bunlar da mücadelenin içinde sürdürülmesi gereken koşullardır. Her bir beden-makine kesişimi potansiyel olarak değer üretken olabilir- başka türlü nasıl bir Deleuze varolabilirdi?

# ŞİRKET TOPLUMU-DENETİM TOPLUMU ÜZERİNE

Ali Akay

"Bireyin aralarından geçtiği farklı ıslah evleri veya kapatılma ortamları bağımsız değişkenlerdir".

G. Deleuze\*

1968'den sonra siyasileşen yeni bir söylem içinde Foucault ve Deleuze, bir yandan evrensel soyut<sup>1</sup> entelektüel meselesinin sonuna geldiğimizi vurgularken, diğer yandan da Fransa'daki

\* Bkz., "Post-scriptum sur les sociétés de controle", *Pourparlers* (Minuit, 1990) içinde, s.240.

<sup>1</sup> Soyut sözcüğünü burada kullanırken Deleuze ve Guattari'nin kullandığı anlamda kullanıyorum. *Bin Yayla* için yapılan bir söyleşide Deleuze'ün söylemiş olduğu gibi, soyut çizgi resimdeki soyut değil; kenarları belli olan bir çizgiden bahsetmiyorlar, tersine her şeyin arasından kayan ve şekillenemeyen ve de kenarları asla belirlenemeyecek olan bir soyut çizgiden söz ediyorlar. Hepimiz çizgilerden oluştuk; bunların bazıları yaratıcı ve ön açan çizgiler bazıları ise ölümcül çizgiler, yol tıkayan çizgiler. Soyut çizgi bunları içeren bir çizgi olmaktan çok, düzenlemeyi belirleyen bir şey; *Anti-Oidipus*'daki "arzulanan makinalar" yerine Deleuze ve Guattari'nin önerdikleri kavram bu sefer *düzenleme* kavramı oluyor; çünkü arzulanan makinalar bilinçdışını bir tiyatro sahnesi gibi ele alan psikanalize karşı geliştirilen ve de bu anlamda da, bilinçdışını bir fabrika gibi ele alan bir kavrama yaslanırlarken, *Bin Yayla*'da 1980 yılında artık 1968 devrimciliğinin sona erdiği ve reaksiyoner bir toplumun içinde ileriye doğru yönelen kavramları oluşturdukları dönem söz konusu edilmektedir. "Düzenlemelerde şeylerin vaziyeti, bedenler, beden karışımları, ve alışımlar (alliages) vardır. Aynı zamanda da sözceler, sözcemele biçimleri, işaret rejimleri vardır. Bu ikisinin arasındaki ilişkiler karmaşık ilişkilerdir. Mesela bir toplum, üretim güçleri ve ideolojilerle tanımlanamaz, tersine "alışımlarıyla", ve hükümlerle tanımlanmaktadır. Alışım- lar bilinen ve pratik edilen bedenlerin karışımıdır (mesela yasaklanmış beden karışımları vardır, ensest gibi). Hükümler ise kolektif sözcelerdir, yani, bir toplumda olmakta olan bedensiz, anında yapılan dönüşümlerdir (mesela, "şu andan itibaren artık çocuk değilsin"... (*Deux Regimes de Fous*, Minuit, 2003, Edition préparée par David Lapoujade, s.164). Birinci kitaba nazaran ikinci kitap, olan bir durumun eleştirisini değil, olmayanı kavramsallaştırmaya yöneliktir. Bu anlamda da, soyut çizgiden söz etmekte; kenarları daha belli olmamış olan çizgidir bu: Tıpkı Marx'ın "bugüne kadar filozoflar dünyayı yorumladılar, ÖNEMLİ OLAN ONU DEĞİŞTİRMEKTİR" önermesinde olduğu gibi, olmayan şekillenmemiş bir şeyin kuramsallaştırılması ve kavramsallaştırılması söz konusudur Buna Guattari "diyagramatizm" adını vermektedir. Bunun için Bkz., Catherine Clement ile yapılmış söyleşi.

hapishanelerin kaynaması içinde yeni direnme biçimlerini ortaya koymaktaydılar. Buna göre ezilmişlerin "adına" konuşan, onları temsil eden bir evrensel entelektüel figür yerine, onların adına konuşmaktansa onların konuşma koşullarını sağlayacak olan bir mücadele ve ifade biçimlerinin pratiklerini ortaya çıkarmaktaydılar. Bu pratik disiplin toplumunun bir yanda kralın yüzü ve diğer uçta ise suçlunun "kışı" şeklinde *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari'nin ifade ettikleri işkili imleyen rejimlerinin çok yanlılığı gündeme gelmekte ve bu şekilde de semiolojinin tek bir imleyene bağlı olan anlayışına karşı çıkılmaktaydı. Despotun imleyeni ile işaretlerinin birbiri ardına sirküler bir biçimde gelmesinden oluşan işareti işarete yollayan rejim arasındaki hem yanyanalık hem de farklılık, bu 1970'li yılların pratiğinin göstergeleriydi.

Bu yeni pratikler sayesinde daha sonra adı konulan ve eleştirel bir şekilde ele alınan bir "68" düşüncesi ileri sürüldü 1980'li yıllar içinde. Aslında *disiplin toplumu*nu ifade eden ve *iktidarın mikrofiziğini* oluşturan suçlunun bedeninin karşısında despot kralın yüzü, ikili bir karşıtlığı oluşturmaktaydı. 1968'e girilirken ezen ve ezilen arasındaki bu diyalektik ilişki bize sınıf mücadelesi ve ideoloji terimleriyle geri dönmekteydi. En azından kapitalist mutlak ideoloji değilse bile, Althusser'in "Devletin ideolojik Aygıtları" olarak kurumlarının çoğulluğu söz konusuydu. Bütün bunların içinde Foucault, *Surveiller et Punir* adlı (*Hapishane'nin Tarihi*) kitabında, bize bunu, başka bir açıdan göstermekteydi. Bu da, aslında iktidar rejimlerinin epistemolojik değişimleriyle ilişkiliydi. Buna göre kitabın sonuna doğru, Foucault bize, Panoptik olarak merkezi iktidarın yerini almaya başlayan ve modern toplumlarımızın yeni bir iktidar epistemmesini oluşturacak olan bio-politik iktidar biçimini sorunsallaştırmaya başlıyordu. 1975 yılında yayımlanan bu kitabın hemen arkasından 1976 yılında *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*, Batı Hristiyan tarihindeki iktidar mekanizmasını ters yüz etmekteydi: Baskıcı olan bir iktidar yerine, üretken ve çoğaltan

bir iktidar modeline eşlik eden cinsellik, bastırılan bir şey olmaktan çok konuşulan bir şey olarak giz içindeydi. Giz, açıklık ile alakalıydı.<sup>2</sup> Bu gizlilik konuşulan cinselliğin açıklığında oluşmaktaydı. Foucault feminist bir özgürleşme söylemine karşı çıkarken, aslında, 1968'deki özgürleşme sorunuyla da hesaplaşmaktaydı. Baskıya karşı verilen özgürlük mücadelesinin bir mit olduğu varsayımı ise bu tezler arasında kuvvetli bir yere sahip olarak, iktidarı, iktidarın içinden bükmek, kıvırmak teması, Foucault'nun direnme temasına gönderme yapacaktı.<sup>3</sup> Bilginin Arkeolojisi'nde işaretleri kesen ve artarda gelişen bir sözce kuramını geliştirmişken(ikili çokluk meselesi), 1975'teki kitabında birbiri içerisine girmiş iki heterojen forma dayanan bir bekinmenin (instance) üzerine eğilmiştir: İktidar ve mikro-iktidarlar. Bu, aynı zamanda, kolektif düzenlemelerin dizisine de gönderme yapmaktadır (okul, askerlik, iş hayatı, hastane ve hapishane). Bu, soyut bir diyagramı meydana getirmiştir.<sup>4</sup> *Cinselliğin Tarihi* kitabı (1976) ise başka bir yöne doğru gelişmiştir çünkü burada düzenlemeler bir diyagrama gönderme yapmak üzere kurulmamışlardır, artık yönelim "soyut bir iktidar" biçimine olmaktan çok halkları işletmeye sokan "soyut makina" olarak bir "biyo-politik" iktidar modeline doğru kayan bir bakış söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında 1968 düşüncesinin tam tersine bir hareket söz konusudur.

Ayrıca, Fransa'da da birçok kimsenin belirtmiş olduğu gibi

<sup>2</sup> Burada 1999 yılında, Akademi İstanbul'un Galerisinde, Beyoğlu'nda, sanatçı Seza Parker'in küratörlüğünde yaptığı, *Giz ve Açıklık* sergisine gönderme yapmadan geçemiyorum; çünkü dikizcilik (voyeurisme) üzerine kurulu olup, Mantalı İtalyan sanatçı Andrea Mantegna'nın "Evliker Odası" eserinin cinselliği üzerinden yola çıkarak, Hamam'ın cinselliğine gönderme yaparken aynı zamanda hamamın eski müdavimlerinden biriyle yapılan mülakatta bu mekânın bir alem yeri olarak çıkması ve alemleri düzenleyen de Ermeni bir madam olması, Seza Parker'in Ermeni kağıdını tütsü olarak orada yakmasıyla geçmişe şimdiki zamandan yapılan bir gönderme olarak verilmesi, cinselliğin de açıklık ve gizi birbirine karıştırmasıyla alakalı olarak ele alınmasına güzel bir örnek oluşturduğunu düşünüyorum.

<sup>3</sup> Bu konu üzerine Bkz., Ali Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, 1995; 2000 (2. Baskı).

<sup>4</sup> Bkz., Deleuze ve Guattari'nin meşhur kitabındaki, *Mille Plateaux*'daki bir katman: Birkaç işaret rejimi Üzerine (Sur quelques regimes de signes), Minuit 1980, s.175.



"68 düşüncesi" bence de çok tehlikeli olduğu kadar gereksiz olarak da nitelendirebileceğim bir kavram, çünkü 68 düşüncesi denen düşünceye karşı saldırı, bu düşüncenin varlığı iddiasından itibaren ortaya çıktı. "68 düşüncesi" Luc Ferry ve Alain Renaud'nun 1980'lerde yayınlanan kitaplarının adıydı.<sup>5</sup> Bu kitap tarihi bir yanlış olarak kalacak. 1968' i bir iktidar analizi biçimi olarak almaktan çok, Felix Guattari'nin ve Negri'nin belirtmiş olduğu anlamda "moleküler devrim" olarak ele almak gerekecektir. Bu bakış hâlâ yerleşmemiş bir bakış ve Türkiye'de, de pek az insanın dillendirebildiği bir şey. Sızıntılarla yavaş yavaş giren bir mikro olay olarak görmek lazım bunu. Ki, 1968'deki en önemli toplumsal istekler günümüz Avrupa toplumlarının söyleminin genelliği içine girdiler artık, bunca zaman sonra; hatta neredeyse başkaldırıları bile muhafazakârlaşmaya başladı. Başka bir açıdan tarihsel olarak o zamana bakarsak, "68 nesli" ne Foucault ile ne Deleuze ile, ne Derrida ile çok ilgiliydi. Bu yazarlar 60'lardan itibaren eserlerini vermeye başlamışlardı. 1966'daki *Kelimeler ve Şeyler* kitabı, Güney Fransa'da Plaj kitabı bile olmuştu, ama Plaj kitabı olarak da kaldı. Etki çok daha sonra oldu. 1970'li yıllarda bu epistemik farklar ve değişimler genel söylemin içine girmeye başladılar. Siyasi değildi. Epistemolojiyle; bilgi kavramıyla uğraşıyordu Foucault, dolayısıyla kitabı sol görüş içinde çok anlaşılmış değildi, daha çok entelektüel bir çevrenin içerisinde dönüyordu. 68'i asıl etkileyen bir yandan Marx, Çin Kültür Devrimi, beraberinde kimi Marksist filozoflar, ama Louis Althusser'i koymak bile zor, çünkü Henri Lefebvre ve Sitüasyonistlerin etkisiyle şiddetli bir saldırı söz konusuydu. Guy Debord'un *Vanagheim*'la birlikte olmasıyla sattan siyasete evrildikleri bir dönemdi. 68 hareketiyse bir yandan Freudcu bir Psikanaliz ve de Marcuse'nin kitapları (*Eros ve Uygarlık*) beraberinde Sovyet rejiminin (Sovyet Marksizmi) eleştirisi şeklinde yol alıyordu.

<sup>5</sup> Luc Ferry- Alain Renaud, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Folio/Essai 1968.

Dolayısıyla asıl olarak 1972 sonrasında; 68'in tıkanma noktasından itibaren, Deleuze ve Guattari'nin kitabı olan *Anti-Oidipus*, düşünce dünyasının ortasına balyoz gibi oturdu. Burada Deleuze ve Guattari; hem Freud, hem Marx, hem Lacan eleştirisi yapıyorlardı. Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisi eleştiriliyordu ve buraya Nietzscheci bir perspektif sızıyordu. Ama J-F. Lyotard'ın "Hayaletimsi Kapitalizm" makalesinin bir başka boyuttan bugüne kapitalizm eleştirisinin Marksist değil ama Marx'a ait bir bakış açısıyla, çok farklı bir biçimde ele alınışı söz konusuydu. Burada, kapitalist sistemin kod bozucu, yersizyurdsuzlaştırıcı karakteri vurgulanıyor ve de bir tür maddi hayalet gibi çalıştığı söz konusu ediliyordu; yani renksiz, devamlı bozan bir vaziyette olan bir rejim olarak görülüyordu. Nazi rejimi ile Stalin Sovyetlerinin arasındaki ATÜT ile ilgili tartışmalar yeniden ele alınıyordu. O bakımdan, aslında, sistemin kendisi Sitüasyonistlerin "durum kurma" adını verdikleri yaklaşımla çok alâkalı biçimde işliyordu. Bütün avangard sanatlardan itibaren baktığımızda sürekli bir akıma karşı çıkış, ama her karşı çıkışın sonrası yeniden kapılması, temellük edilmesi, elde edilmesi her zaman söz konusu olduğu gibi, sermaye de her değiştirdiğini, her devrimci hareketi daha sonra yeniden kendine çevirme kapasitesini buluyordu. Deleuze ve Guattari'nin, belki de, burada buldukları en önemli şey kapitalin sürekli değiştirici karakteri oldu. Bir de, sermayenin transnasyonal olmaya başlaması, tabii ki, ulusaşırı olan transnasyonal sermayenin mültinasyonalist sermaye karşısında hakim olmaya başlayan rolünün vurgulanması, sosyolojik açıdan, önemli görünmektedir. Yani; bugünden baktığımızda, görüyoruz ki, transnasyonal sermaye asla devletçi bir yapıyı, bürokratik formu tercih etmiyor; her zaman kendisine ait yeni pragmatik arayışlar içinde; dolayısıyla da içinde bulunduğu, yersizyurdsuzlaştırdığı kuralların o anda bulunduğu yere ait duruma göre form alıyor, o formu aynı zamanda da bozuyor. Ve orada Kapital hukuki olarak olağanüstü bir değiştirici güç içeriyor. Girdiği yerlerde hukuki

normları da yeniden kurmak zorunda bıraktırıyor. Günümüzdeki yeni uluslararası hukuk kurallarının kurulma çabaları ve bunun savaşlarla mı yoksa hukukla mı yapılacağı tartışması, bir başka açıdan baktığımızda, A.B ile A.B.D arasındaki çelişkiyi belirlemede.

İdeoloji ve diğer yandan devletin kapitalizmle birlikte işlemesi meselesi ele alınmaya başlanıyor. Transnasyonel sermayenin monopolist sermayeye nazaran kendi özerkliğini kazanması 1973- 74 petrol kriziyle çok alakalı ve o anlamda da petrol krizi ekonomik bir kriz olmaktan başka çok da sosyolojik bir kriz; yani diğer güçler arasındaki, Poulantzas'ın terimleriyle hangi sınıf hükümdarlığını sürdürüyor, hangi sınıf hegemonya kuruyor bunun krizi. Bu anlamda, hükümdarlığını sürdürmekle hegemonya kurmanın arasında bir farktan da bahsetmek lazım. Bu fark, kendisini transnasyonel sermayenin hakimiyetiyle, 70'li yıllarla birlikte göstermeye başlıyor ve de Deleuze ve Guattari'nin sermayenin yersizyurdsuzlaştırıcı etkilerini görmeleri o transnasyonel sermayenin artık belirginleşmesi ve bir yıl sonra 73 kriziyle dünyaya egemen olmaya başlayışıyla aynı döneme denk geliyor. Transnasyonel sermayenin bir özelliği de Deleuze ve Guattari'nin terimiyle 'nomadik' göçebe bir sermaye ve o anlamda da, *-Bin Yayla*<sup>6</sup> kitabında kullanmış oldukları terminoloji'ye ve kavramsal yapıyı oluşturan kavramlara bakarsak-, kaygan mekânları seviyor. Pürtüklü devletçi mekânlardan da hoşlanmıyor, diyebiliriz. Onlara sadece güven ihtiyacı için yöneliyor. Yani aslında Braudel'in -ki Deleuze ve Guattari'nin Braudel'den etkilenmediklerini söylemek zor- kapitalizm üzerine olan çalışması (*Kapitalizmin Dinamiği*, Champ/Flammarion) bunu en çok gösteren kitaplardan bir tanesi olarak anılabilir. Bugünkü siyaset, felsefe, sosyoloji literatürü Braudel'in kapitalizm analizini çok fazla göz ardı ediyor diye düşünüyorum. Şiddetli bir biçimde devletçi politikalarla sermaye arasında bir özdeşleş-

<sup>6</sup> Burada "Yayla" kavramının Deleuze ve Guattari ile birlikte Piere Klossovski'nin felsefi ve ilahiyatçı kavramından ödünç aldıklarını hatırlatabiliriz.

me fikrini ortaya koymaktalar. Oysa ki Braudel'in göstermiş olduğu gibi sermaye devletçi yapılarla değil, Marx'ın tanımlamış olduğu gibi, kâr hadlerinin düşüş eğilimlerine göre yer değiştiren, yersizyurdsuzlaştıran ve gittiği yerleri zenginleştirerek yeni kuralları orada oluşturan bir yapıya sahip. Mesela 15. yy. ön Rönesans'ında da Venedik-Ceneviz gibi şehir devletlerinin sermayeyle birlikte zenginleşmesi, sanat hareketini beraberinde getiriyor. Aynı şey Spinoza için, Vermeer ve Spinoza<sup>7</sup> ilişkisi için ya da Rembrandt için de söylenebilir. Dolayısıyla hareket halinde ve yersizyurdsuzlaşmış bir sistem içinde sermaye kendisine yer arıyor ve bulunduğu coğrafyalara yerleşiyor. Coğrafyaların karakterlerine bürünüyor, onların karakterlerini değiştirip onların yeni hukuki yapılarının oluşumuna imkân sağlıyor. Bunlardan bir tanesi yine Marx'ın görmüş olduğu ve Deleuze Guattari'nin açıklamak için yersizyurdsuzlaşma terimini kullandıkları, topraktan kopup şehirlere göç hareketinin başlangıcı, feodalitenin kodlarının yıkılışıyla yeni doğan kapitalizmin yerine oturması. Tabii kapitalizm ve sermayenin aynı şey gibi gözükmelerine rağmen birinin sistem diğeri değilse bambaşka bir şey; aktörlerden biri olduğunu akıldan çıkarmamak lazım.

Nasıl ki şehir devlet ve ulus devlet farklı ise Hobbes'dan beri biliyoruz ki devlet ve halk da aynı şey değiller.<sup>8</sup> Sermayeyse, emek karşıtı ama emek soyut bir kavram, Marx "entellekt general", soyut entellekt diye kullanıyor bunu. Bu, Deleuze ve Guattari'deki soyut makina kavramına tekabül etmekte. O anlamda da bütün bu gelişim içerisinde Foucault'nun Hapishanenin Tarihi'nde ele almış olduğu disiplin toplumunun ve içindeki ser-

<sup>7</sup> Bunun için Bkz., Pontus Hulten, *Vermeer et Spinoza*, L'Echoppe, 2002. Mekânın algılanması ve iç mekânların incelenmesi ile insan vizyonu ve yaşam koşullarını konu eden bu kitapta, Pontus Hulten Vermeer'den önce barok anlayışın bu konuları daha önce sorguladığını göstermekte ve "gizli perspektif" diye adlandırılan 17. Yüzyılda Hollandalı ressamıardan Vredeman de Vries'in tual üzerinde espas duygusunu, espasta yaratılan yanılsamayı, illüzyonu ele almaktadır. Barok ve günümüz arası ilişkiler için ise Bkz., Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yayınları, 2002 (2. Baskı).

<sup>8</sup> Hobbes'daki çokluk ve halk karşıtlığı için Bkz., Ali Akay, *Gelecek Demokrasi*, Aksanat Yayınları, 2003. Bununla sergi katalogunda yer alan metne gönderme yapmaktayım.

maye hareketleri içerisinde emeğin nasıl dizginlendiği, topraktan kopmuş emeğin nasıl kodlandığı ve bunun yanında çokluk dediğimiz ikinci bir kalabalığın da 13. yüzyılda ne şekilde kodlamaya çalışıldığı meselesi söz konusu. Bu da Jacques Danzelot'un "Aile Polisi" adlı kitabında açıkça kendini gösteriyor. Kalabalıklar üzerinde devletler halk yaratmak doğrultusunda aile kurma zorunluluğu üzerine bir sistem ortaya çıkartıyorlar ve bunun geldiği nokta: "Eğer evlenirsen sana ev vereceğim";<sup>9</sup> "Bir evin ve işin olacak, hırsızlık yapmak zorunda kalmayacaksın"; burada yeni bir söylem söz konusu. Buradan itibaren aslında tam da Durkheim'a, yani onun organik dayanışma kuramına dönmüş oluyoruz. Belki de bu bizi Deleuze'den Foucault'ya doğru çeken bir ilk yaklaşım olabilir.

Foucault'nun çalışmalarına baktığımızda, onun tamamen içerisinde bulunduğu toplumsal siyasi koşullar içerisinde araştırma yaptığını söylememiz lazım. Örneğin dışlananlar teması, eşcinseller; akıl hastaları ve hapisane mahkumlarının dışlanma ve kapatılmaları meselesi ve Soljenitsin'in Gulag meselesini ortaya çıkarması 60'lı yıllar içerisinde Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'yle çok alakalı bir şey. Siyasi olarak üzerine düşünmeye başlıyor ve bunun tarihine yöneliyor; her ne kadar tarih kelimesini kullanmayıp önce arkeoloji ve sonra soykütüğü biçiminde çalışsa da. Ama Foucault'nun bu varolan olaylar karşısında tarihe bakışı Braudelci ya da Annales ekolünün tarih temalarına benzemiyor. 69 yılında *Bilginin Arkeolojisi*'nde tartıştığı, ne zihniyetler ne de kurumlar tarihydi ama arkeoloji aslında en özgür mekânların kapatılan haline gelmesi problemiyle karşı karşıyaydı. Hapishane aslında bu perspektiften okunabilecek bir kitap; yani onun problemi, toplumun bir hapishane modeli haline nasıl getirilebileceği.

Bedenin teknolojisi cezaların kraliyetçi rejimlerde beden üzerinden kendini göstermesinin tersine, disiplin toplumunda

<sup>9</sup> Danzelot, *Polices de Famille*, Minuit. Özellikle bu kitaba Gilles Deleuze'un yaptığı önsöze gönderme yapıyorum.

artık beden üzerinden cezalandırmayı değil, bedeni şekillendirmeyi, çalıştırmayı, üretmeyi arzuluyor. Bu anlamda beden üzerine baskı yapılan bir nesne değil, tersine kendi kendine verileni içselleştirip, içselleştirdiğini örgütleyip kendini kuran bir nesne gibi çalışıyor. Okullarda, eğitimle, askerlik ve fabrikayla kendi şeklini alan bir nesne olarak bakmak lazım. Foucault küçük bir pasajda şöyle diyecek: "Beden ruhu hapseden bir şey değil, beden ruhun hapisanesinde şekillenen bir şey" Dolayısıyla disiplin toplumu, kapatılma mekânlarının oluşturulduğu toplum: okul, ordu fabrika vb. şeklinde. Burada 70'li yıllardaki bir makalesinde "Heterotopyalar" adını verdiği ise, dışlanmanın mekânsal bir şekilde de yerleştirilmesine işaret ediyordu. Artık ölümlerle yaşayan bir batı değil, ölümlerin şehir dışına taşındığı bir şehirleşme modeli olarak çıkıyor karşımıza, her türlü veri, bütünün karşıtı olarak kuruluyor, yersizyurdsuzlaştıran bir şey heterotopya. Her bir heterotopya dili kurmaktansa bozuyor, çünkü hep bozmak üzerine çalışan bir şey söz konusu. Yani disiplin toplumu ceza hukuku ve ceza-suç arası ilişkilerin söylemsel olarak ayrışık oldukları üzerinde durduğu zaman da aydınlanmacı, reformist bir tavrın arzu etmese de yeni bir iktidarı oluşturduğu fikrine varmaya başlıyor. Zaten bu kitapta geçmeyen ama hemen ertesi yıl, 1976 yılında karşımıza çıkacak olan bir kavram: biyo-politika ve biyo-iktidar da yepyeni bir iktidar biçimi. Disiplin Toplumu içinde yer almayan bir kavram. Foucault, hapisanelerin tarihini, reformlarının tarihini yapıyor. Deliliğin tarihini, Pinel ve Tuke meselesini ele alarak yapmış olduğu gibi. Dolayısıyla Foucault'nun kapatılan alanlardan değil, daha çok açık alanlardan söz etmeye başlamış olduğunu biyo-politika kavramının ortaya atılmasıyla da görmek mümkün. Ama şunu unutmamak lazım, bence Foucault'nun kafasında bu kavram olmamakla birlikte en özgür alanların aynı zamanda en kapalı alanlar oldukları düşüncesi *Deliliğin Tarihi* içinde de var<sup>10</sup> çünkü daha kitabın en başında delilerin gemilerde en açık, özgür

<sup>10</sup> Bkz., *L'Histoire de la Folie*, Plon 1961, Tel/Gallimard, 1971. s.22.

denizlere yollanışını anlattığı zaman, zaten en özgür mekânlardaki kapatılmış alanlardan bahsediyordu bize.

### ***İçkinlik ve İktidar***

Bedenler kendilerini nesneleştirdiği noktada artık bu bir içkinlik problemi olmaya başlıyor. Yani dışarıdan aşkın bir şekilde onlara verilen bir baskı değil Sistem: "ben öğrenci olarak, asker olarak, fabrika işçisi olarak bu sisteme uymalıyım" üzerine kurulu olduktan sonra zaten "ben, bunu içselleştirmişim, dolayısıyla içkin bir şekilde kendi yörüngemde dolaşırken aslında iktidarın yörüngesi içinde olduğumun farkında değilim" sözcüsü üzerine kurulu. François Ewald, Foucault üzerine yazdığına, bu nedenle, 'iktidarın aslında maskesini düşürüyor' diyordu. İçkin bir çalışma sisteminde çalışan öğrenci, işçi ve askerlerin aslında sistemin içkinleştirip içselleştirdikleri olduklarını gösteriyor. Bu noktada içkinlik kavramından söz ederken kapitalizme tekrar dönebiliriz. O sistem de çok içkin ve pragmatik bir biçimde işliyor, yani öncelikle kapitalizmin sermayesinin işleyiş tarzı bu biçimde. Hatırlarsak, Marx emek, artı değer, sabit sermaye ve değişken sermaye olarak sermaye içerisinde bir "organik bileşimi" söz konusu ediyordu. Bütün bu sermayenin organik bileşimi içerisinde de bir yandan emek, diğer yanda sermaye, bir başka yanda ise kurumlar meselesi buraya bağlanacak. Ama kurumlar ve devletçi bürokratik yapılanmalar -bir diğer deyişle pürtüklü yapılanmalar- aşkın sistemlere bağlı. Tanrı'ya, iktidara, kanuna, evrenselliğe bağlı ama bununla birlikte içkin sistemlerle çalışıyor bu tip kurumlar. Ama sermaye kendi başına en içkin ve pragmatik haliyle vücut buluyor ve girmiş olduğu coğrafi bölgelerde de o coğrafi bölgenin koşullarına göre kendisini şekillendirdiği zaman tıpkı pembe panterin içinde bulunduğu mekânın rengini alması gibi şekilsiz, şeffaf halini içkinleştiren cisimli bir hayalet biçiminde çalışıyor. O anlamda da içkinlik iktidar problemi olmaktan çok sermayenin problemi. Aynı emeğin

içkinliği, bedenini içselleştirmesi gibi sermaye de kendisini içkin, pragmatik bir şekilde yola sokuyor.

İçkinlik kavramı daha çok sekülerize olarak kendini aşkınlıklardan kurtaran bir yapıya bizi gönderecek. Ama, devlet tanrı ilişkisi hatta halkın tanrılaştırılması fikri de burada ortaya çıkacak. Durkheim da "Dinsel Hayatın Temel İlkeleri"nde buna işaret ediyor: Fransız İhtilali'nin üç idealinin (kardeşlik, eşitlik, özgürlük) bizi aslında sekülerleştirirken bile dinsel hayatı ne kadar çok koruduğunu gösterdiğinde, aslında iktidar biçim ve söylemlerinin ne kadar aşkın söylemler olduklarına işaret etmiş oluyor. Aslında burada enteresan bir şey de var bence: Günümüzdeki cumhuriyet ve demokrasi fikirleri. Genel olarak, bugün siyaset literatüründe cumhuriyet söz konusu edildiğinde aşkınlık, demokrasiden bahsedildiğindeyse içkinlik anlaşıyor. Örneğin, Regis Debray'ın yapmış olduğu analizlerde, Amerikan parasında 'Tanrı Amerika'yı Korusun' ifadesiyle dinsel gönderme, buna karşın Fransız parasındaki çıplak kadın figürleriyle ise içkin seküler bir gönderme bulunduğu vurgulanıyor. Paraların kıyaslanması üzerinden Amerikan ideolojisinin aşkınlığı ve Fransız içkinliği bir cumhuriyetçi demokrat ayrımı olarak konuyor. Ama aslında halkı ve devlet arasında sözleşme teorisyenlerinin oluşturmuş olduğu çizgiyi bugün halk diye değil de çokluk olarak nitelemek mümkün. Bu, Hobbes'dan, Spinoza'dan beri kullanılan kavram özellikle Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk* adlı çalışmalarında yeniden gündeme gelmekte.<sup>11</sup> Yani cumhuriyeti aşkın bir halk üzerine kurulu bir tür iktidar mekanizması olarak görmektense Spinoza'nın cumhuriyetten anladığı şekilde bir *çokluk* cumhuriyeti olarak baktığımızda, orada heterojenlik ortaya çıkacak ve de çokluğun, cumhuriyet fikrini tepeden kendi içine çekmesiyle aşkın bir iktidardan çıkılmaya başlanacak. Kısacası Aristoteles'in, Platon'un eleştirildiği bir cumhu-

<sup>11</sup> Burada Derrida'nın "La Democratie a venir" kavramını da unutmamak gerekiyor. Yine Bkz., Ali Akay, *Gelecek Demokrasi* sergi katalogu yazısı. Bu metin aynı zamanda Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölümü'nde Mayıs 2002'de yapılmış bir konferansın da metnidir.



riyet ortaya çıkaracak. Kargaşanın olduğu bir cumhuriyet; güvenilmez, merkezi olmayan bir rejim. Aslında çokluğu içine alacak demokrasi fikri de siyaset kuramı ve felsefe tarihinin sevmediği bir düşünce. Dikkat çekici olan şu ki, felsefe tarihinin hiçbir büyük filozofu cumhuriyetçi değil; cumhuriyetçi olan cumhuriyet fikrini içkinleştiren bir filozof olarak Spinoza. Ama mesela Platon ya da Aristoteles’de, cumhuriyet kargaşa yaratacak bir şey, iktidar birçok kişinin değil bir kişinin elinde olmalı. Bu anlamda yeni baştan cumhuriyet ya da demokrasi fikrini, tekrar başka türlü, bu kez belki Spinozacı anlamında düşünmemiz gereklidir.

Foucault 1976 yılında, Cinsellik üzerine olan çalışmasının ilk döneminde yayımlanan birinci ciltte, çok kuvvetli bir biçimde, *biyo-iktidar* olarak adlandırdığı, artık yaşamın sorun olduğu, öldürmenin değil de yaşamanın ilk plana alındığı iktidar biçiminden söz ettiğinde, bize yeni bir araştırma alanı sunacak. Bunu 1980’li yılların sonuna doğru Deleuze tekrar ele aldı ve onu "Denetim Toplumu" olarak adlandırdı. O sırada Deleuze’ü ilgilendiren, artık temsiliyetten çok kolektif yaratıcılıklar olmaya başladı. Kurumlarda hem sözleşme hem de yasa olarak geçen bir harekete doğru yönelmeye başladı. Deleuze bunu Hume’un çalışmalarında buldu. Daha ilk dönem çalışmalarında 1953 yılında.<sup>12</sup> Önceleri politika’dan çok hukuk’a önem verdiğini söyleyen Deleuze, bunu Sacher-Masoch üzerine yaptığı çalışma sırasında da sürdürdüğünü yazmaktadır. Masoch’nun sözleşme ve Sade’in da cinsellik üzerine oluşturmuş olduğu kurum kavramları üzerinde durmuştu. Deleuze bunu bir zamanlar Michel Foucault’nun asistanlığını yapmış olan ancak günümüzde patron sendikalarının danışmanlığını yapmakta olan François Ewald’ın çalışmasında (Refah-Devleti kitabında) da göstermektedir. Ancak Deleuze’ü hukuk konusunda ilgilendiren şey kanunlar değil, hukuk da aslında önemli değil Dele-

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Emprisme et Subjectivité*, P.U.F. Epiméthée, 1953, 3. Baskı, 1980.

uze için; ama içtihat kavramı onun her zaman ilgisini çekmiştir. Yani genel ilkeler değil, vakaların analizidir genel Deleuze'ü ilgilendiren. Bu hukuku doğuran bir kavram olarak hukukçulara bırakılamayacak kadar önemli bir kavramdır. Yazarların okumaları gereken, Deleuze'e göre, Medeni Hukuk kodları olmaktan çok içtihatdır. Burada neredeyse modern biyoloji hukukunun ve doğurmakta olduğu yeni durumların, yaratmakta olduğu yeni "olay"ların<sup>13</sup> ilk adımlarını görmek mümkün olacaktır. Bunlar içtihat ile ilişkilendirilecek şeylerdir.<sup>14</sup> Deleuze burada François Mitterand'ın 1980'li yıllarda cumhurbaşkanlığı sırasında kurmuş olduğu Bilgeler Grubu'na (Etik Konseyi) gönderme yaparak, "ihtiyacımız olan, bir grup Bilgenin toplanıp aldığı ilke kararları değil, bu kuralları kullanmakta olanların içtihatlarına bakmak" gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda, hukuk değil de içtihatla veya başka bir deyişle, politikayla ilgilenmeye başlamıştır Gilles Deleuze. Burada Deleuze bu farkındalığı Guattari'den ve Foucault'dan veya hatta Filistin Dergisinin editörü Elie Sambar'dan öğrendiğini, onların politik pratiklerine bakarak gördüğünü söylemek istemektedir. Bu anlamda, *Anti-Oidipus* (1973) tamamen politik bir kitaptır ve daha öncekilerden ayrılmaya başlamaktadır.

Bu durum bizi Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk* kavramına doğru taşıyacak. Deleuze bize göstermiştir ki; Foucault biyo-iktidar kavramını ortaya koyduğunda bize bir model değişikliğinden bahsetmişti. Artık iktidarın denetlediği yerler kapalı mekânlar değil özgür mekânlar olmaya başlamıştır. Sorun hapisanelerde değil, en özgür yaşam alanlarında olmaya başlamıştır. Büyük kapatma merkezlerinden çok açık alanlar iktidarın işletme alanları olmaya başlamıştır. Bu da bir egemenlik veya disiplin toplumundan çıktığımızı gösteren bir durumdur.

<sup>13</sup> "Olay" nosyonu üzerine; 7 Ekim 2004'de, davetlim olarak gelen ve Ahmet Sosyal ile birlikte düzenlediğimiz "Çağdaş Fransız Felsefesi" çerçevesinde David Lapoujade'in İstanbul'da Fransız Kültür Merkezi'nde yaptığı konuşmaya gönderme yapmak istiyorum.

<sup>14</sup> Bunun için Gilles Deleuze'ün kitabına, *Pourparlers*, Minuit 1990, s.230. Denetim ve Oluş adlı söyleşiye bakılabilir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "disiplin toplumları" artık olmaktan çıkmakta olduğumuz toplum biçimleridir. İç alanlar değil dış alanlara doğru yönelen bir iktidar modeli vardır. Aile, okul, iş yeri, hapisane, hastane içeriye ait alanlar olarak krize girmişlerdir. Herkes bu mekânların reforme edilmesinden söz etmektedir. Hem milli anlamda hem de Avrupa Birliği temelinde reformlar disiplin toplumundan çıktığımızı haber vermektedirler. Bu nedenle Türk Ceza Yasası Reformundan söz edilmektedir. Bu nedenle Erdoğan'ın reformlarından bahsedilmektedir. Bu nedenle zina, sorun olmaktan çıkarılmalıdır. Bu sosyolojik bir konu olmaktan çok, iktidar biçiminin değişmesiyle alakalı gibi görünmektedir. Yani aile içi olan içeridenlikleri denetlemekten çok yaşam alanlarının hukukunu kurmak yeni iktidar modelinin modülasyonlarını ortaya koymaktadır. Burada artık insanları denetlemekten çok "sıkıntılarına" çare aramak önemli gibi durmaktadır. Disiplin toplumlarının yerini denetim toplumu almaya başlamıştır. Bourroughs'un bu yeni canavara verdiği ad budur. DENETİM. Disiplin değil. Virilio da serbest alanlardaki denetimleri incelemektedir; Foucault da bunun farkındadır.

Bu anlamda Deleuze'ün, Foucault'ya çok sadık bir çizgi izlediğini düşünüyorum. Ama bunu söylediği zaman da iktidarın diyagramının dönüşümüne tanık olacağız. Biyo politikadan da belki de "kendi kendine endişe duyma", "kendini bilme" meselesi; iktidarın kendi üzerine kıvrılması, "*Le Plî*" (Kıvrım, Katlanma) kavramı öne çıkacak. Burada 1990'ların başında Deleuze'ün *denetim toplumu* kavramıyla şu tip bir ayrıma yaslandığını söyleyebiliriz: Bir yerde sanayi toplumu ve fabrika modeli söz konusu. Negri'nin yaklaşımıyla bir "fabrika toplumu" söz konusu edilmekte. Savaş sonrası dönemle birlikteyse artık yavaş yavaş fabrika toplumu meselesinden çıkılıp "şirket toplumu" modeli oluşmaya başlayacak. Fabrikada işçiler, şirketteyse çalışanlar mevcut. İkisi de artı değer yaratıyorlar ama Marx'ın terimiyle "Genel entelekt" farklı; fabrikanın fordist bant sistemine karşın entelektüalitenin getirmiş olduğu bir tür virtüözlük söz konu-

su. Burada 70'ler ve trans-nasyonel sermayenin çıkışı, şirket toplumunun egemen hale gelmesiyle örtüşecek. Savaş sonrası durum, orta sınıf beyaz yakalı işçiyi zenginleştirdikçe tüketim normlarının da değişimiyle yavaş yavaş bir şirket modeli oluşuma girecek. İşçi sınıfının gelirinin yükselmesi, savaşların devreden çıkması tam istihdam döneminde mümkün olacak. Şirket Toplumu da tam istihdam döneminde oluşacak ama bunun hemen arkasından yerini 70'lerin sonu ve 80'lerle birlikte Deleuze'ün işaret etmiş olduğu sürekli formasyon, sürekli denetim dönemine bırakacak. Dönemin Fransız sosyalist hükümetlerinin politikaları buna örnektir. Yeni iş yasası, sosyal yardımlar ve çökmekte olan bir sigorta modelinin sürdürülme çabaları tam istihdamın sonuyla işsizlik problemlerine karşın hükümetin formasyon programları hep bu dönemde oluşturulan politikalar.

*Şirket Toplumu*'yla birlikte Deleuze çok ilginç bir ayrıma girecek: "Moule" ve "Moulage". Moule için midye diyebiliriz. Bu kapağı kapalı bir sistem, moulage ise sürekli form verilen, modüle edilen hamur. Tıpkı çocukların oyun hamuru gibi. Midye sistemi daha katı. Burada, bu iki kavramla, fordist sistemin katı modeliyle esnek emek arası fark vurgulanıyor. Esnek emek de sürekli formasyon, sürekli denetim toplumlarının modeli. Dolayısıyla denetim toplumunda denetim artık deliler, katiller vs.üzerinde değil, tüm toplumu denetlenecek bir kalabalık olarak ele alınıyor. Aslında Durkheim'daki gibi çok üçüncü cumhuriyetçi bir yapı, bir eğitim sistemi söz konusu. Ama artık Durkheim'da olduğu gibi bir organik dayanışma imkânı yok, çünkü artık parçalanmış heterojen bir toplum söz konusu. Sosyallikler ortaya çıkıyor. Dolayısıyla artık iktidarın denetleyeceği alanlar çoklu, heterojen olanlar. 17. yy.'da Spinoza'nın "Multitudo" adını vermiş olduğu *çokluk* kavramı, halk olmayanlar anlamına gelecek. Evsiz barksızlar, bir çeşit serseriler grubu. İşte sürekli formasyon ve denetimde<sup>15</sup> bütün halk bir çokluk haline gelecek, çünkü artık halk kavramıyla toparlanabilecek bir sosyallik

<sup>15</sup> Bkz., Ali Akay, *Konu-m-lar*, Bağlam Yayınları, 1991.

mümkün değil. Göçmen, işçi, ikinci nesil göçmenler, hakiki Fransızlar; bütün bunlar çoklu sosyallik döneminde herkesin çokluğun parçası olduğu dönemde söz konusu. Deleuze ve Guattari'nin, Fransa'da gözlemlediği dönem herkesin potansiyel suçlu olduğu bir çeşit 19. yy.'ın tehlikeli sınıfları haline geldiği günümüz Batı toplumlarının durumu olmaya başlayacak. Megalopollerin içerisinde bütün garantisizler bir tehdit unsuru olarak karşımıza çıkacak. Buradan itibaren belki de artık bir tür demokrasi fikrini yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

